



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Attycka tragedia zemsty

Author: Jan Kucharski

Citation style: Kucharski Jan. (2007). Attycka tragedia zemsty. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

UNIwersytet śląski
Wydział Filologiczny

Jan Kucharski

ATTYCKA TRAGEDIA ZEMSTY

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
Prof. dr. hab. Jerzego Styki w Katedrze Filologii Klasycznej

KATOWICE 2007

*Pragnę serdecznie podziękować mojemu promotorowi, Profesorowi dr.
hab. Jerzemu Styce, którego erudycja, życzliwość i cierpliwość
umożliwiły powstanie tej pracy.*

*Chciałbym również złożyć szczególne wyrazy wdzięczności
Profesorowi dr. hab. Tadeuszowi Aleksandrowiczowi, który od
początku wspierał mnie życzliwą radą i zachętą.*

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	1
Część I: Poetyka tragedii zemsty	5
1. Etyka zemsty	5
2. Tragedia zemsty: Londyn i Ateny	13
3. Poetyka tragedii zemsty	26
Część II: Etyka tragedii zemsty	47
Rozdział 1. Semantyka moralnej ewaluacji zemsty	49
1. Uwagi wstępne	49
2. <i>Oresteja</i>	65
3. <i>Elektra</i> Sofoklesa	111
4. <i>Elektra</i> Eurypidesa	125
5. <i>Medea</i>	134
6. <i>Hippolytos</i>	144
7. <i>Hekabe</i>	150
8. <i>Orestes</i>	159
9. <i>Bachantki</i>	170
10. Podsumowanie	179
Rozdział 2. Pragmatyka moralnej ewaluacji zemsty	182
1. Uwagi wstępne	182
2. Zabójstwo i etyka tragicznej odpowiedzialności	194
3. Tragiczni tyrani	212
4. Przysięgi	220
5. <i>Xenia</i>	224
6. <i>Philia</i> i <i>charis</i>	231
7. Cudzołożnicy	235
8. Bezbożnicy i <i>theomachoi</i>	238
9. <i>Nêpoinei tethnatô</i>	246
10. <i>Ho thêlus phoneus</i>	265
11. Sacrum i przemoc	273
12. Zemsta w dyskursie publicznym klasycznych Aten	288
Podsumowanie	295
Objaśnienie skrótów	298
Bibliografia	298

WPROWADZENIE

‘Jeśli nas ukłuć, czyż nie krwawimy? Jeśli połaskotać, czyż się nie śmiejemy? Jeśli otłuć, czyż nie umieramy? A jeśli skrzywdzić, czyż nie dokonamy zemsty?’ (*Kupiec Wenecki* III.1)? W słowach Shylocka odnaleźć można ziarno narracyjnej wiedzy – wiedzy o człowieku i jego kondycji. Zemsta jest niewątpliwie wzorcem postępowania wspólnym, jeśli nie dla całego, to z pewnością dla większości przedstawicieli gatunku *homo sapiens*, pozostając jednocześnie fenomenem wysoce zróżnicowanym kulturowo. Problem zemsty doskonale znany jest człowiekowi czasów nowożytnych i najnowszych; znany nie tylko z naukowych teorii psychologów i socjologów, lecz także z całkiem praktycznego doświadczenia codzienności. Nie będzie chyba przesadną antycypacją dalszych rozważań stwierdzenie, iż jeszcze wyraźniej doświadczali go starożytni Ateńczycy ani też założenie, że doświadczali go w sposób diametralnie odmienny niż człowiek czasów nowożytnych. Jest zatem zemsta płaszczyzną wspólnoty i zarazem różnic dzielących kulturę antyczną od nowożytnej i najnowszej.

Szczególnym *locus*, w którym wyraźnie manifestują się owe różnice jest grecka literatura; szczególnym dlatego, że faktycznie jest to literatura dwóch kultur: antycznej, która ją zrodziła i nowożytnej, która ją przyjęła, zinterioryzowała, uznała za ‘swoje’ dziedzictwo. Za *epitome* zaś klasycznej literatury greckiej zarówno starożytni jak też nowożytni uznają powszechnie attycką tragedię. Inaczej, niż teksty literackie Asyryjczyków, Babilończyków, czy Sumerów dramat grecki nigdy nie był li tylko ‘mumią, przedmiotem badań Hermannów i Boeckhów’.¹ Stanowi żywą część kultury nowożytnej, nie jest jedynie jej zaśnieżonym pomnikiem, godnym wzmianki erudyty, lecz elementem ‘aktywnie’ ją kształtującym, czego najbardziej chyba wyrazistym przykładem jest *Nachleben* tragedii Edypa Sofoklesa. Naturalnie, i niech będzie to roboczą hipotezą dla całej niniejszej pracy, *modus operandi* tragedii greckiej w czasach nowożytnych jest inny niż w kulturze klasycznych Aten. Dramat attycki nie jest literackim bytem samym w sobie, poetycką konkretyzacją uniwersalnych wartości i związanych z nimi konfliktów, w równym stopniu dostępną lekturze nowożytnego odbiorcy jak i *theoria* starożytnego widza. Jej istotne znaczenie dla kultury nowożytnej to *Nachleben* w dosłownym znaczeniu; jej ‘pierwsze życie’ w niczym nie musiało tego drugiego przypominać.

‘Podwójne życie’ dramatu greckiego to zarazem ‘podwójne życie’ tragicznej zemsty: z jednej strony jej *modus operandi* w kulturze klasycznych Aten, z drugiej zaś, jej *Nachleben* w czasach nowożytnych. Czasy nowożytne miały jednak również swoje ‘własne’ dramaty i ‘własne’ tragedie zemsty. Stąd też szczególnie instruktynym w odczytywaniu *Nachleben* tragicznej zemsty dramatu attyckiego jest jej odniesienie do nowożytnych tragedii kształtowanych przez ten właśnie fenomen. Za paradygmatyczne pod tym względem uchodzić mogą tragedie opisywane już od ponad wieku jako ‘elżbietańskie tragedie zemsty’ (*Elizabethan revenge tragedy*).² Te właśnie dramaty będą więc punktem odniesienia, porównawczym paradygmatem rozważaniach attyckiej tragedii zemsty. Jak natomiast kształtował się *modus operandi* tragicznej zemsty w kulturze klasycznych Aten? Próba odpowiedzi na to właśnie pytanie jest niniejsza praca.

¹ ‘Fine tragedies never became mere mummies for Hermanns and Bockhs to dispute about’, G. Eliot, *The «Antigone» and its Moral*, 122, w: *Tragedy: Developments in Criticism*, ed. R. P. Draper, MacMillan 1980.

² Za pionierski należy tu uznać artykuł Thorndike’a (1902); najpełniejszą monografią problemu elżbietańskiej tragedii zemsty pozostaje Bowers (1940); niedawno wydany został również zbiór esejów poświęconych temu zagadnieniu (S. Simkin (ed.), *Revenge Tragedy*, London 2001).

Już na wstępie trzeba podkreślić, że w rozważaniach tych nie wkraczamy na teren 'dziewiczy'. Problem zemsty w tragedii greckiej jest przedmiotem dwóch specjalistycznych opracowań: eseju S. Said, *La tragedie de la vengeance* (Said 1984) oraz monografii A. Burnett, *Revenge in Attic and Later Tragedy* (Burnett 1998). Syntetycznym opracowaniem problemu tragicznej zemsty (z dość luźnym podejściem do kryteriów genologicznych) od czasów starożytnych aż po najnowsze jest książka J. Kerrigana, *Revenge Tragedy. Aeschylus to Armageddon* (Kerrigan 1994). Szczególną wartością tej ostatniej pozycji jest nacisk na antropologiczny aspekt tragicznej zemsty; z drugiej strony jednak nomadyczny sposób prowadzenia rozważań obejmujących okres z górą dwudziestu pięciu stuleci (autor z wielką erudycją i zbyt wielką swobodą przekracza wieki, epoki i milenia) sprawia iż trudno uznać opracowanie to wyczerpującym w odniesieniu do problemu tragicznej zemsty w kulturze klasycznych Aten (co też zresztą nie było jego celem). Wiele uwagi problemowi zemsty w tragedii greckiej poświęca również książka M. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies* (Blundell 1989). Opracowanie to, jak sugeruje jego podtytuł (*A Study in Sophocles and Greek Ethics*), odnosi się przede wszystkim do twórczości Sofoklesa, zaś problem zemsty jest tylko jednym (choć prominentnym) z wielu przedmiotów rozważań; spośród pięciu omówionych dramatów tylko dwa (w świetle przedstawionych dalej kryteriów) uznamy 'tragediami zemsty'. Za szczególnie istotne z punktu widzenia aktualnych rozważań, uznać należy omówienie problemu 'harming enemies' w literaturze i kulturze klasycznych Aten.³ Nie ma potrzeby wreszcie wymieniać tutaj wszystkich innych szczegółowych opracowań poruszających tę kwestię mniej lub bardziej *en passant*: wspomniane zostaną one każde w stosownym miejscu.

Artykuł Said (1984) z racji swych rozmiarów, jest zaledwie szkicem problemu. Tragiczna zemsta rozważana jest tu w ujęciu diachronicznym na przykładach: *Oresteï*, Sofoklejskich *Ajasa* i *Elektry* (oraz wybranych loci *Trachinek*, *Filokteta* i *Edypa w Kolonos*), tragedii boskiej zemsty Eurypidesa (*Hippolytos* i *Bachantki*) oraz tegoż *Medei*, *Elektry* i *Orestesa*. Na podstawie pobieżnej analizy tych dramatów autorka dostrzega tendencję prowadzącą od afirmacji zemsty u Ajschylosa do jej całkowitego odrzucenia u Eurypidesa. Już w tym miejscu można zaznaczyć, że druga część tej 'progresywnej', diachronicznej osi będzie kontestowana w niniejszej pracy. Najpełniejszym ujęciem problemu zemsty w tragedii greckiej jest oczywiście Burnett 1998. Oprócz szczegółowego omówienia dziewięciu⁴ spośród zachowanych dramatów podejmujących motyw zemsty oraz zaginionego *Tereusa* Sofoklesa, opracowanie to zawiera ważny rozdział różnicujący obraz tego problemu w kulturze starożytnej i nowożytnej.⁵ Warto wreszcie podkreślić, że punktem odniesienia dla rozważań dotyczących dramatu attyckiego jest tutaj również elżbietańska tragedia zemsty.⁶

Na tle tej obszernej i pełnej erudycji⁷ monografii niniejsza praca, oprócz zwrócenia uwagi na niektóre pominięte w niej dramaty, oferuje przede wszystkim odmienne ujęcie metodologiczne. W swoich rozważaniach Burnett nieomal zagląda autorowi przez ramię, konsekwentnie traktując poszczególne fenomeny dramatycznych fabuł jako konkretny

³ Rozdz. 2, 25-59.

⁴ *Cyklop*, *Ajas*, *Ofiarnice*, *Elektra* Sofoklesa i Eurypidesa, *Heraklidzi*, *Hekabe*, *Medea*, *Orestes*.

⁵ Burnett 1998: 1-32; źródła nowożytnego postrzegania zemsty upatruje Burnett w etyce stoickiej (Seneka) i chrześcijańskiej.

⁶ Wątpliwości budzić mogą jednak dość arbitralne i pozbawione znaczenia (poszukiwanie wpływu? związków intertekstualnych?) porównania między tragedią grecką i elżbietańską jak np. (1998: 272 i p. 82) *Orestesa* (E. Or.) do *Vindice* (Tourneur, *The Revenger's Tragedy*) czy *Antonio* (Marston, *Antonio's Revenge*).

⁷ Na co konsekwentnie zwracają uwagę recenzenci (M. Lloyd, CR 49.2, 1999; A. Podlecki, *Phoenix* 54.3-4, 2000; M. Halleran, CJ 96, 2000-01; T. Papadopoulou, JHS 121, 2001), nawet jeśli krytyczni wobec poszczególnych założeń, na których opiera się ta książka.

zamysł poety, który chciał w ten sposób osiągnąć pewien cel⁸ – a była nim ‘dionizyjskość’ zemsty. Ta bowiem, jak konsekwentnie argumentuje Burnett, w klasycznych Atenach nie tylko nie była postrzegana jako *malum* sama w sobie, lecz przeciwnie jako akt sprawiedliwości lub bliski jej realizacji;⁹ jako taka nie była jednak stosowną materią dla fabuły tragicznej.¹⁰

Niniejsza praca przede wszystkim opiera się na odmiennych pryncypiach hermeneutycznych. Punktem wyjścia nie jest tu osoba autora z jego celami oraz piętrzącymi się przed nim przeszkodami w ich osiągnięciu, lecz sam tekst; tekst pojęty jako system znaków, których ‘znaczenie’ powstaje w relacji z innymi znakami. Jak nietrudno się domyślić, metodologiczną podstawą przedstawionych rozważań jest więc semiotyka. Samo pojęcie ukute zostało przez jej amerykańskiego ‘ojca’, C. S. Peirce’a,¹¹ który w ten właśnie sposób opisuje ‘quasi-necessary and formal doctrine of signs’.¹² Jako ‘doctrine of signs’ semiotyka przez pewien okres była metodą badawczą ograniczoną wyłącznie do wąsko pojętego językoznawstwa; warto przy tym również zaznaczyć, że zakres objęty tą dziedziną wiedzy wykracza poza sferę zjawisk językowych: σημεῖα to nie tylko wypowiedane lub napisane słowa, lecz wszelkiego rodzaju znaki dostępne postrzeganiu. Odkąd jednak językoznawstwo i literaturoznawstwo zaczęto postrzegać nie tyle jako całkowicie odrębne i nieprzekraczalne dziedziny wiedzy, lecz jako dwa bieguny pewnego badawczego continuum,¹³ semiotyka znalazła swoje miejsce również w tej ostatniej.

Wywodząca się z badań nad językiem semiotyka jest, oczywiście, ściśle związana z metodologią strukturalistyczną. W dzisiejszych czasach uchodzić może to za zarzut, który, nawet jeśli nie dyskwalifikuje jej całkowicie, to z pewnością wymaga stosownej apologii. Niesłusznie. Aktualnie dominujące trendy badawcze, określane niekiedy zbiorczo mianem ‘post-strukturalizmu’, w znacznej mierze opierają się bowiem na metodologii strukturalistycznej, tyle że z pewnym przesunięciem akcentów. Wyrazistą ilustracją tego zjawiska jest właśnie semiotyka, twórczo rozwinięta w duchu post-strukturalizmu w pracach Barthesa i Eco. Istotne w tych koncepcjach jest rozluźnienie tradycyjnej, diadycznej struktury sygnifikacji opierającej się na dwóch elementach: *signifiant* i *signifié*. Semiotyka w ujęciu Barthesa i Eco opiera się bowiem na sygnifikacji triadycznej, gdzie na drodze konotacji (Barthes)¹⁴ lub nieograniczonej semiozy (Eco)¹⁵ ustalone (tj. uznane za takowe)

⁸ Nie sięgając daleko już na początku rozdziału poświęconego Ofiarnicom (99n) można odnaleźć takie stwierdzenia: ‘simple successful revenge was unsuitable for Attic tragedy and yet its disguises, its deceptions, and its final principled burst of violence were attractions too strong for a poet to resist’, ‘Orestes [is] an irresistible subject for the poets of tragedy’

⁹ E.g. xvi: ‘among early Greeks revenge was not a problem but a solution’ (autorka dość niekonsekwentnie stosuje pojęcia ‘early’, ‘fifth century’ i ‘early fifth century’ wymiennie); argument ten, oczywiście, zgodny jest z założeniami (których w toku rozważań spróbujemy dowieść) niniejszej pracy.

¹⁰ Passim, e.g. ‘revenge was not suited to the purposes of Attic tragedy’ (xvii) zob. też p. 8.

¹¹ Za drugiego twórcę i prawodawcę semiotyki, jej ‘europejskiego ojca’ uznać należy F. de Saussure’a, który jednak dla nauki o znakach zarezerwował inne, choć bardzo podobne określenie ‘semiologia’ (Saussure 2002: 43nn); Hawkes (2002²: 101) podkreśla, że pojęcie ‘semiotyka’ preferowane jest przez anglosaskich badaczy języka i literatury, zaś semiologia – ‘out of deference to Saussure’s coinage of the term’ – przez kontynentalnych (europejskich).

¹² C. S. Peirce, *Collected Papers*, Harvard University Press 1931–35, 1958, t. 2, par. 227.

¹³ Wiąże się to przede wszystkim z założeniami szkoły Rosyjskiego Formalizmu, których najbardziej znaną

¹⁴ Chodzi tu o język, system znaczeń ‘drugiego stopnia’; oprócz denotacji, opierającej się na referencji signifiant – signifie, znaki wywołują również (konotacyjne) skojarzenia z innymi znakami; przykładem zastosowania tej semiotyki *in praxi* są *Mitologie* (tł. A. Dziadek, W-wa 2000, oryg. 1957); teoretyczną wykładnię tych zasad zawierają tegoż *Éléments de sémiologie*, Paris 1964 (zwł. ostatni rozdział) oraz *S/Z*, Paris 1970 (rozdziały III i IV).

¹⁵ Eco 1976 (książka napisana w języku angielskim, zamierzona pierwotnie jako tłumaczenie *La struttura assente* (Milano 1968; *Nieobecna Struktura*, W-wa 1996) w toku pracy uległa przekształceniu w ‘a book halfway between *La struttura assente* and something else’, vii; przetłumaczona następnie na włoski jako *Trattato di semiotica*

znaczenie tekstu, wypowiedzi, znaku ulega dyspersji. Konsekwentnie też, rozumianego jako system znaków tekstu literackiego nie postrzega się jako semiotycznego fenomenu o ustalonym, 'jedynym prawdziwym' znaczeniu, utożsamianym często z 'prawdziwym zamysłem' autora. Semiotykę tekstu literackiego pojmuje się raczej jako zjawisko dynamiczne kładąc nacisk na jego otwartość, co jednak nie oznacza zupełnej dowolności interpretacyjnej. Hermeneutyczne ramy wyznacza bowiem jego kontekst. Te właśnie metodologiczne pryncypia będą drogowskazami w przedstawionych rozważaniach poświęconych problemowi zemsty w tragedii greckiej.

generale Milano 1975 [sic!]); triadyczna sygnifikacja i związana z nią nieograniczona semioza jest adaptacją teorii semiotycznej Peirce'a; por. Eco 1976: 68-72; na temat konotacji i denotacji – ibid. 54nn.

CZĘŚĆ I

POETYKA TRAGEDII ZEMSTY

1. ETYKA ZEMSTY

Zemsta jest aktem *odwzajemnionej krzywdy*. Jeśli rozważyć ją jako formalną relację między dwoma hipotetycznymi podmiotami A i B, gdzie A jest katem zaś B ofiarą, to zemsta jest odwróceniem tychże stosunków. Gdy jednak wymiana ciosów jest zbyt gwałtowna, gdy zlewa się w jedną *melée*, nie sposób określić kto w danej chwili jest krzywdzącym a kto pokrzywdzonym; nie sposób zemsty odróżnić od walki. Stąd też ów akt odwzajemnionej przemocy opisany jako zemsta musi być aktem *latentnym*, tak aby możliwym było rozpoznanie w A kata zaś w B ofiary i aby widoczną była dialektyka tej relacji. Ponadto doznana przez B krzywda nie może zostać odwzajemniona przez przypadek, lecz jako skutek celowego działania tego ostatniego. Zemsta jest aktem *wolicjonalnym*.¹

Powyższa definicja wydawać się może propozycją osobliwą. Współczesny człowiek przywykł raczej opisywać zemstę w kategoriach negatywnych, wskazując raczej czym zemsta nie jest: obiektywna, racjonalna, pożyteczna ('zemsta prowadzi donikąd') etc. W podobnie negatywnych kategoriach opisuje się wymiar etyczny tego zjawiska, gdzie pozytywną 'matrycą' definicji jest koncepcja kary. Rozważając zatem funkcjonujący w nowożytnej kulturze etyczny obraz zemsty podążać będziemy tą samą drogą.

Natura i kultura. 'Revenge is a kind of wild justice; which the more man's nature runs to, the more ought law to weed it out' – w ten sposób Francis Bacon rozpoczyna swój słynny *essay* poświęcony zemście, tym jednym zdaniem ilustrując podstawowy aspekt nowożytnego pojmowania tego zjawiska.² Para pojęć – *wild* i *nature* – przeciwstawiona zostaje innemu – *law* – które kryje w sobie kolejne: *culture*. Tak oto zemsta usytuowana zostaje w obrębie fundamentalnej dla nowożytnego postrzegania świata opozycji natura – kultura po stronie tej pierwszej. Cywilizowanym – tj. po stronie 'kultury' – sposobem dochodzenia krzywdy jest dla współczesnego człowieka, oczywiście, kara.³ Taki rozdział mógłby jednak wzbudzić pewne wątpliwości: wszak filozofia nowożytna, podążając kolejnymi wyżłobionymi przez myśl antyku, nie tylko nie przeciwstawiała natury ludzkiej kulturze, lecz także zwykła wywodzić wszelkie aspekty tej ostatniej, etykę, religię, estetykę czy politykę właśnie z tej pierwszej. Kulturę bowiem, we wszystkich jej aspektach, uważa się za wytwór ludzkiego rozumu;⁴ człowiek zaś jest istotą z natury rozumną. Stąd też wszystko to, co zgodne z rozumem, racjonalne, jest dlań naturalne.⁵ Naturalnej, racjonalnej kulturze ludzi przeciwstawiany jest natomiast świat dzikich, kierowanych popędami i instynktami

¹ Elementy formalne zemsty wylicza Bekombo (1980: 151) wymieniając również dwa dodatkowe: 'l'offensant [est] précisément déterminé' i 'le secret préalable qui confère [à l'auteur] son efficacité'; pierwszy z nich jest już jednak zawarty *implicite* w wymienionych argumentach, drugi zaś jest niewłaściwy, jako że, choć krzywdzący często nieświadomy jest zagrażającego odwetu, nie jest to wcale warunkiem koniecznym dla aktu zemsty.

² F. Bacon, *Of Revenge (Essays Civil and Moral, IV, The Harvard Classics 1909-14, v. 3.1)*; por. też łaciński przekład samego Bacona: 'vindicta agrestis quaedam iusticia est quae, quo magis humana natura serpit, eo fortius legibus severis est evellenda.' (*Sermones Fideles sive Interiora Rerum, IV*).

³ Zob. na ten temat Moreau 1984.

⁴ Założenia tego nie należy bynajmniej utożsamiać z kartezjańskim racjonalizmem; jak się przekonamy jego orędownikami byli również empiryści, np. Locke.

⁵ Por. Moreau (1984: 154), który odnosząc się do koncepcji 'prawa naturalnego' (nie prawa natury) w filozofii nowożytnej (opisuje ją jako 'configuration qui traverse l'âge classique') zauważa: 'le droit naturel, c'est le droit fondé sur les lois naturelles dictées par la raison (...) le droit naturel n'est pas le droit de la nature, c'est le droit d'une contre-nature: la nature humaine.'

zwierząt – a także irracjonalne, powściągane jednak przez rozum, siły drżące w samym człowieku.

Racjonalnym przeto i naturalnym wydaje się przekonanie, że za wyrządzoną krzywdę odpowiadać powinien jedynie sprawca; cierpienie niewinnego *naturalnie* wzbudza zawsze głębokie oburzenie. Racjonalnym i naturalnym jest również oczekiwanie, że sprawca cierpieć będzie proporcjonalnie do wyrządzonej przez siebie krzywdy. Jeśli więc pod tym względem – a także pod każdym innym – ludzie posłuszni byłiby swej rozumnej naturze, wszelkie instytucje państwa byłyby zbędne. Na tym właśnie założeniu opiera Locke swoją utopijną koncepcję ‘państwa naturalnego’, opartego na ‘naturalnym’ prawie. W państwie tym ‘każdy człowiek ma prawo ukarać (*punish*) przestępcę i egzekwować naturalne prawo;⁶ ukarać, rzecz jasna, proporcjonalnie do doznanej krzywdy (12), innymi słowy: sprawiedliwie. Zgodnie z tymi założeniami sprawiedliwym jest to, co zgodne z prawem naturalnym.

Locke jest jednak realistą, świadomym, ‘że nie jest rzeczą rozsądną, aby ludzie byli sędziami we własnych sprawach, że miłość własna uczyni ich stronniczymi tak dla siebie, jak też dla bliskich, że zła natura (*ill nature*), namiętności i zemsta poniosą ich zbyt daleko w karaniu (*punishing*) innych, zaś stąd wyniknie jedynie zamieszanie i chaos.’⁷ W tym miejscu oparta na prawie naturalnym, racjonalnym kara przeciwstawiona zostaje zemście, która wiąże się ze ‘złą naturą’ i z namiętnościami, tj. z irracjonalną stroną człowieka. Celem zemsty nie jest bowiem realizacja naturalnego prawa, lecz, jak już stwierdził Arystoteles, ‘nasycenie mściciela’. Nic więc dziwnego, że jawi się ona nieraz zgola nieproporcjonalną w stosunku do doznanej krzywdy; bywa, że odpłatą za policzek jest śmierć. Co więcej, nie ma tu również znaczenia owa fundamentalna zasada naturalnego prawa, która zakłada, że cierpieć powinien sprawca:⁸ zarówno historia jak też etnologia dostarczają w obfitości opisów klanowej lub rodowej vendetty, gdzie ofiarą pada zupełnie niewinny człowiek, którego jedyną ‘zbrodnią’ było łączące go ze sprawcą pokrewieństwo.⁹

Zemsta jest więc postrzegana jako akt irracjonalny, przeciwny *rozumnej* – tj. postrzeganej jako część ‘kultury’ – *naturze* człowieka. Sama dychotomia natura – kultura jednak niekoniecznie jeszcze wiązać się musi z etycznym wartościowaniem; irracjonalne niekoniecznie musi być złym. Nawet Seneka nie potępia moralnie¹⁰ emocji dopóki nie skutkują one niesprawiedliwym postępowaniem: ‘Putavit se aliquis laesum, uoluit ulcisci,

⁶ ‘Every man hath a right to punish the offender, and be executioner of the law of nature’ *Second Treatise of Civil Government* 2.15 (wszystkie odniesienia dotyczą tej pozycji). Tłumaczenie ‘przestępca’ nie jest dokładne, gdyż chodzi tu o ukaranie człowieka, który właśnie karzącemu (nie zaś komukolwiek innemu) wyrządził krzywdę; por. też Grotius, *De iure belli ac pacis* 2.20.8, gdzie hipotetyczne ‘ius nudum naturae, abductum a legibus divinis humanisque’ (odpowiadające *state of nature* Locke’a) dopuszcza możliwość *vindicationis privatae*; por. na ten temat G. Courtois, Hugo Grotius et la bonne et la mauvaise vengeance, 141nn, w: Verdier – Poly – Courtois (IV)

⁷ ‘it is unreasonable for men to be judges in their own cases, that selflove will make men partial to themselves and their friends: and on the other side, that ill nature, passion and revenge will carry them too far in punishing others; and hence nothing but confusion and disorder will follow’ (2.13); por. też Grotius 2.20.8: sed quia in rebus nostris et nostrorum affectu corrumpimur, ideo simul multae familiae in unum locum convenerunt, iudices constituti et his solis data potestas vindicandi laesos, adempta caeteris’.

⁸ Opis nowożytnego postrzegania zemsty w opozycji do kary przedstawia Verdier 1980: 14; w odróżnieniu od tej ostatniej ta pierwsza jest 1) bezpośrednia (*immediate*; kara: *médiatisée*), tj. jej podmiotem jest sam pokrzywdzony, 2) pozbawiona miary (*démesurée*; kara: *mesurée*), tj. nieproporcjonalna do odwzajemnianej krzywdy; 3) ślepa (*aveugle*; kara: *personalisée*), tj. nie licząca się z kwestią winy lub niewinności, wciągająca w krąg przemocy najbliższych winowajcy.

⁹ Zob. przykłady w J. Black-Michaud, *Cohesive Force*, Oxford 1975; C. Boehm, *Blood Revenge*, Univ. Pennsylvania Press 1987 oraz eseje w Verdier – Poly – Courtois I – II; teoretyczny opis problemu *solidarité vindicatoire* przedstawia Verdier 1980: 16–36.

¹⁰ Trzeba podkreślić, że dla Seneki gniew jest nie tylko namiętnością nieetyczną, lecz także nieestetyczną (*decoris oblita*, I.1; por. też zwierzęcą symptomatologię gniewu – *ibid.*) i niezdrową (*non esse sanos quos ira possedit*, *ibid.*); zob. też na ten temat Courtois 1984b: 108n.

dissuadente aliqua causa statim resedit: hanc iram non voco, motum animi rationi parentem: illa est ira quae rationem transsilit, quae secum rapit.’ (II.3) Indyferentny moralnie *motus animi* staje się złym gniewem dopiero wtedy, gdy opanowawszy człowieka popycha do czynów, do zemsty. Zemsta bowiem za nic mając sobie racjonalne, ‘naturalne’ prawa, za nic ma też sprawiedliwość, stąd też nie może być dobrem. Rodzi się jednak pytanie, czy zawsze będzie złem? A jeśli mściciel odpłaci przestępcy – i tylko jemu – zgodnie z prawem ‘naturalnym’; jeśli policzkiem odpowie za policzek, a śmiercią za śmierć? Czy taka zemstę rzeczywiście uznać można za zgodną z prawem naturalnym, za sprawiedliwą?

Utylitaryzm i retrybucja. ‘Tak oto w państwie naturalnym jeden człowiek ma prawo stosować przemoc wobec drugiego. Nie jest to jednak prawo absolutne, które pozwala mu postąpić z przestępcą stosownie do swoich namiętności czy też bezgranicznej nieopanowania, lecz prawo do odpłaty takiej, jaką nakazują rozsądek i sumienie, która będzie proporcjonalna do przestępstwa, która wreszcie może służyć restytucji i odstraszaniu. Bo te dwa są jedynymi powodami, dla których jeden człowiek może zgodnie z prawem wyrządzić krzywdę drugiemu, co też nazywamy karą.’¹¹ Chociaż Locke pozostawia wymiar sprawiedliwości w ‘prywatnych’ rękach, jedynym jego uprawomocnieniem jest pożytek publiczny. Utylitarne pojmowanie wymiaru sprawiedliwości, jest istotą nowożytniej filozofii prawa, choć jego korzenie, jak w większości wypadków, sięgają starożytności grecko-rzymskiej. Już u Seneki czytamy: ‘ut Plato ait, nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccetur; revocari enim praeterita non possunt, futura prohibentur.’ (Sen., *De Ira* I.19). Wspominany przez Senekę Platon uważał, że kara powinna być wykonywana ἀποτροπῆς ἔνεκα (*Prt.* 324b 6f), ἵνα μὴ αὖτις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα (324b 4f). Zarówno u Seneki, jak też u Platona, odnajdujemy już kluczowe elementy utylitarnego pojmowania kary. Przede wszystkim, jest ona traktowana jako środek leczniczy: ‘omne poenae genus remedi loco admoveo’ (I.16), który podobnie jak lekarstwa czy zabiegi ‘non nocet sed medetur sub specie nocendi’ (I.6).¹² Stosowana jest zatem kara z jednej strony ‘ut emendet malos’, z drugiej zaś ‘ut tollat’. Ten ostatni jej aspekt dotyczy, oczywiście przestępców określanych przez Senekę wyrażeniem *ultimi sceleratores*, zaś przez konsekwentnie stosującego medyczną metaforę Platona ἀνίατοι (*R.* 410a, *Lg.* 735e, 854e, 942a). Nawet w tak skrajnym przypadku jednak kara nie przestaje być użyteczna, po pierwsze usuwając nieuleczalnie chore członki społeczności, po drugie zaś dostarczając odstraszającego przykładu.¹³

Utylitarne pojmowanie kary silnie przemawia do racjonalnej filozofii prawa;¹⁴ Grotius, Bacon, Hobbes, Locke i wielu innych byli zwolennikami karania *ne peccetur*, nie zaś *quia peccatum est*. Zarówno z racjonalnego jak też empirycznego punktu widzenia retrybucja wydaje się bowiem pozbawiona sensu, *revocari enim praeterita non possunt*. Rozumiane wyłącznie jako odpłata za wyrządzoną krzywdę, cierpienie winnego jawiłoby się jedynie bezowocnym złem. A jednak retrybucyjne pojmowanie kary posiada swoje miejsce – i to

¹¹ „And thus, in the state of nature, one man comes by a power over another; but yet no absolute or arbitrary power, to use a criminal, when he has got him in his hands, according to the passionate heats, or boundless extravagancy of his own will; but only to retribute to him, so far as calm reason and conscience dictate, what is proportionate to his transgression, which is so much as may serve for reparation and restraint: for these two are the only reasons, why one man may lawfully do harm to another, which is that we call punishment. Locke 2.8

¹² Por. Alexander 246: ‘True punishment considers the offender as a patient of society; its primary function is to cure rather than castigate, to heal rather than to hurt’.

¹³ Por. Pl. *Grg.* 525b 2-5: προσήκει δὲ παντὶ τῷ ἐν τιμωρίᾳ ὄντι, ὑπὲρ ἄλλου ὀρθῶς τιμωρουμένῳ, ἢ βελτίονι γίνεσθαι καὶ ὀνίνασθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὀρῶντες πάσχοντα ἢ ἂν πάσῃ φοβούμενοι βελτίους γίνωνται.

¹⁴ Por. Alexander *passim*.

bynajmniej nie skromne – w nowożytnej filozofii prawa. To właśnie podstawowa zasada penologii w moralności chrześcijańskiej oraz w wielkich systemach etycznych Kanta i Hegla. Na jakiej zasadzie dokonuje się w nich legitymizacja retrybucji, dla której ‘logicznego’ uzasadnienia znaleźć nie sposób? Gdzie leży nadrzędne pryncypium moralne, na którym opierają się retrybutywne koncepcje kary?

‘Nawet gdyby społeczeństwo miało, postanowieniem wszystkich obywateli, ulec rozwiązaniu, (...) ostatni morderca przebywający w więzieniu powinien zostać stracony, tak aby każdy otrzymał stosowną odpłatę za swoje czyny’.¹⁵ Ta, i wiele innych podobnych jej wypowiedzi Kanta są często przyczyną konsternacji współczesnych utylitarystów, świadomych, jak fundamentalne znaczenie dla nowożytnej etyki ma system filozofa z Królewca. Kara, czy raczej wymiar sprawiedliwości (*iustitia punitiva*, *Strafgerechtigkeit*) opierają się według Kanta na argumentach moralnych, które nie mają nic wspólnego z utylitarną, pragmatyczną *Strafklugheit* (363). ‘Prawo karne (*Strafgesetz*) jest kategorycznym imperatywem i biada temu, kto podąża krętymi ścieżkami eudajmonizmu (*Glückseligkeitslehre*), aby odnaleźć korzyść w uwolnieniu przestępcy od kary lub jej zmniejszeniu’ (331). W systemie etycznym Kanta człowiek jest istotą moralną. Jako taki ponosić musi moralne konsekwencje swoich czynów, które, jak już zaznaczono, nie mają z utylitaryzmem nic wspólnego, gdyż opierają się na *kategorycznym imperatywie*.

Utylitarne pojmowanie kary opiera się na założeniu, iż sama w sobie jest ona jakimś złem, jako że wiąże się z zadawaniem cierpienia lub zgładzeniem, rzecz jasna przestępcy. Stąd też jedyną jej legitymizacją jest związane z nią ‘większe dobro’, jakim jest poprawa całej społeczności, której kara ma służyć. Być może do tego właśnie założenia nawiązywał Kant mówiąc o *pharisäischer Wahlspruch* utylitarystów. Hegel tymczasem w swoim systemie etycznym całkowicie odrzuca problem legitymizacji kary: ‘es ist aber weder bloss um ein Übel noch um dies oder jenes Gute zu thun, sondern es handelt sich bestimmt um Unrecht und um Gerechtigkeit’ (99). Przestępstwo nie jest jedynie wyrządzonym komuś złem, lecz ‘Verletzung des Rechts als Rechts’, naruszeniem abstrakcyjnego lecz nie mniej obiektywnego prawa, które musi zostać ‘aufgehoben’ (99). Krzywda, jaką w wyniku kary, ponieść ma przestępca nie tylko nie jest sama w sobie niesprawiedliwa: jest ona jego ‘prawem’, ‘przysługującym’ mu jako istocie racjonalnej (100).¹⁶ To właśnie pojmowana retrybutywnie kara ‘honoruje’ przestępcę jako istotę racjonalną i moralną, podczas gdy utylitaryzm degraduje go do roli zwierzęcia ‘które musi zostać opanowane lub zastraszone i czynione lepszym’ (100).¹⁷

Wreszcie etyka i penologia chrześcijańska, które, oczywiście opierają się na koncepcji boskiej, transcendentnej sprawiedliwości.¹⁸ Dla św. Tomasza z Akwinu *iustum* wiąże się z *contrapassum*, tj. z retrybucją, co nie oznacza jednak, że każde *contrapassum* jest *iustum* ani też, że *iustum* zawsze realizuje się poprzez *contrapassum*: ‘non autem semper esset aequalis si idem specie aliquis pateretur quod fecit’. Sprawiedliwą jest bowiem dopiero kara wymierzona zgodnie z pryncypiami sprawiedliwości wyrównującej (*iustitia commutativa*), z uwzględnieniem np. statusu osoby pokrzywdzonej i krzywdzącej (II^a-IIae q. 61 a. 4). Miejsce prawa naturalnego, którego punktem odniesienia jest *bonum publicum*, zajmuje tutaj *lex*

¹⁵ ‘Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete (...), müsste der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind’ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, b. VI, 333 (dalsze odniesienia do tej pozycji).

¹⁶ Dass die Strafe darin als sein eigenes Recht enthaltend angesehen wird, darin wird der Verbrecher als vernünftiges geehrt.

¹⁷ Eben so wenig auch [diese Ehre wird ihm nicht zuteil], wenn er nur als schädliches Thier betrachtet wird, das unschädlich zu machen sei, oder in den Zwecken der Abschreckung und Besserung.

¹⁸ Blisko związany z problemem zemsty w etyce chrześcijańskiej jest esej M. Davy, *La Theme de la vengeance au moyen age*, w: Verdier – Poly – Courtois.

aeterna zawarta w Dekalogu (*lex vetus*) i Ewangeliach (*lex nova*). Wprawdzie Tomasz podkreśla, że kara przede wszystkim powinna prowadzić do jakiegoś dobra, na pierwszym miejscu wymieniając ‘*emendationem peccantis*’ oraz ‘*cohibitionem eius et quietum aliorum*’, podążając tym samym śladem Platona czy Seneki (oraz zgodnie z nowożytnymi pryncypiami utilitaryzmu); zaraz po tym jednak wśród owych *bonorum* wymienia ‘*iustitiae conservationem et Dei honorem*’. Dla Seneki *iustitia* i *bonum publicum* były tożsame; św. Tomasz traktuje je osobno, gdyż dla tej pierwszej jedynym stosownym odniesieniem jest Bóg, który sam ‘mści się’ wszelkiej niesprawiedliwości. Kara jest zatem nie tylko narzędziem poprawy społeczności ludzkiej, lecz przede wszystkim realizacją boskiej zemsty’, której wykonawcą ‘*ex mandato Domini*’ jest urzędnik działający ‘*sicut adnuculum gladius utenti*’. Koncepcja retrybucyjnej sprawiedliwości, której pryncypia przedstawia Tomasz, to, oczywiście, *Aristoteles christianus*. Tomaszowa *iustitia commutativa* to nic innego jak τὸ διορθωτικόν Stagiryty, zaś *iustum* i *contrapassum* – odpowiednio τὸ δίκαιον i τὸ ἀντιπεπονθός. Sprawiedliwość wyrównująca objawia się w ‘wzajemnych zobowiązaniach’ (τὰ συναλλάγματα) między ludźmi. ‘Wzajemne zobowiązania’ zaś, to nic innego jak wzajemna wymiana (συναλλάττω), która może mieć charakter pozytywny lub negatywny; w tym pierwszym przypadku rzecz dotyczy wyrównania zysków (wymiana między sprzedającym a nabywcą), w tym drugim zaś wyrównania strat, czy raczej krzywd (między pokrzywdzonym a krzywdzącym), choć sam Arystoteles i tu mówi o wyrównaniu zysków (ἀφαιρεῖν τοῦ κέρδους).¹⁹ Sprawiedliwość wyrównująca Arystotelesa realizuje się, podobnie jak u Tomasza na drodze (negatywnego bądź pozytywnego) ἀντιπεπονθός, choć samo w sobie nie jest ono jeszcze tożsame z τὸ δίκαιον (EN 1132b). Poglądową tego ilustracją – w pozytywnym (tj. wymiany dóbr) aspekcie τὸ διορθωτικόν – jest przykład szewca i budowniczego: ich wzajemne zobowiązania nie mogą wszak opierać się na wymianie tego samego (κατ’ ἰσότητά) – szewc bowiem oferuje sandały, zaś budowniczy – wybudowanie domu. Z kolei wymiana właściwych im, tak dalece różnych dóbr, dokonywać się musi stosownie do ich wartości – tu, według Arystotelesa, zaczyna się rola pieniądza, będącego uniwersalną miarą, umożliwiającą tym samym ich porównanie i sprawiedliwą (tj. κατ’ ἀναλογίαν) wymianę. Podobnie też w negatywnym aspekcie sprawiedliwości wyrównującej τὸ ἀντιπεπονθός powinno mieć miejsce κατ’ ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ’ ἰσότητά. Dla przykładu, inaczej traktować się będzie krzywdę wyrządzoną przez przypadek, lub na mocy prawa (np. przez odpowiedniego urzędnika), inaczej zaś – wyrządzoną dobrowolnie i z premedytacją (1132b 28-31). Odpowiednikiem zaś uniwersalnego ekwiwalentu w przypadku negatywnej retrybucji jest wymiar sprawiedliwości reprezentowany osobą sędziego (1132a 19-32).

Sprawiedliwa zemsta? Jak na tle powyższych rozważań opisać wymiar etyczny aktu zemsty? Czy którakolwiek z przedstawionych wyżej koncepcji dopuszcza możliwość zaistnienia ‘sprawiedliwej zemsty’? *Ex definitione* wyklucza to utilitarne pojmowanie kary. Zemsta jest bowiem zorientowana ‘na przeszłość’, na wyrządzoną wcześniej krzywdę; zemsty dokonuje się *quia peccatum est*. W hipotetycznym ‘state of nature’ Locke’a czy ‘*ius nudum naturae*’ Grotiusa, gdzie brak instytucjonalnego wymiaru sprawiedliwości, gdzie brak instytucjonalnej kary, teoretycznie dochodzenie krzywdy może przypadać jednostkom; taka ‘zemsta’ jednak zawsze skażona jest przez namiętności, afekty, przez co nie może funkcjonować jako moralny substytut kary, lecz wyradza się w złowrogi zjawisko, prowadzące do wynaturzenia ‘stanu naturalnego’ w ‘state of war’. Hipotetyczny locus dla koncepcji sprawiedliwej zemsty wydaje się otwierać jedynie w retrybucyjnym ujęciu kary, wykonywanej, podobnie jak zemsta, *quia peccatum est*.

¹⁹ Arystoteles wyróżnia συναλλάγματα dobrowolne (ἀκούσια) i niedobrowolne (ἐκούσια), nie zaś pozytywne i negatywne. Jest jednak oczywiste, że wymiana handlowa dokonuje się z obopólną zgodą zainteresowanych stron, gdy tymczasem wyrównanie strat zostaje stronie pokrzywdzonej narzucone przez stronę krzywdzącą.

‘Mihi vindictam ego retribuam dicit Dominus’ (Rom. 12.19). Legitymizacją retrybutywnego pojmowania kary w etyce chrześcijańskiej jest transcendentna, boska sprawiedliwość. Ta właśnie boska sprawiedliwość jednak wyklucza koncepcję sprawiedliwej zemsty ‘non licet alicui vindicare se ipsum’. Zemsta należy wyłącznie do Boga. Chrześcijańska etyka przewiduje wprawdzie miejsce dla ziemski wymiar sprawiedliwości, ten jednak, jak już wspomniano działa wyłącznie ‘ex mandato Domini’ przez co ‘non autem ipse occidit, qui ministerium debet iubenti, sicut adminiculum gladius utenti’ (II^a-IIae q. 64; za Aug. Civ. 1.21). Tymczasem zemsta dokonuje się ‘sine aliqua publica administratione’, jest przeto uzurpacją władzy ‘sibi a Deo non concessam’ (II^a-IIae q. 64); toteż sam mściciel również traktowany będzie jak zabójca (‘velut homicida iudicabatur’). W chrześcijańskiej etyce nie ma miejsca dla sprawiedliwej zemsty człowieka. Jedynym sprawiedliwym mścicielem jest sam Bóg.

ἡ μὲν κόλασις τοῦ πάσχοντος ἕνεκά ἐστιν, ἡ δὲ τιμωρία τοῦ ποιούντος, ἵνα πληρωθῇ (Rh. 1369b). To twierdzenie Arystotelesa na pozór sugerujące kolejne potępienie zemsty na tle pozytywnego paradygmatu kary, w rzeczywistości jest zgoła neutralnym aksjologicznie rozróżnieniem tych dwóch zjawisk w kontekście dyskusji poświęconej uczuciu gniewu. Nieco dalej dowiadujemy się, że καὶ τὸ τιμωρεῖσθαι ἡδύ (Rh. 1370b); stwierdzenie to otwiera dyskusję na temat stanu psychologicznego oraz motywów (Rh. 1370b-72b), które popychają ludzi do niesprawiedliwości (ἀδικεῖν). W następujących dalej rozważaniach poświęconych ofiarom owego ἀδικεῖν, przyczyn i okoliczności, które przesądzają o tym, że dotyka ich niesprawiedliwość, Arystoteles stwierdza: ἐγγὺς γάρ τι δοκεῖ τοῦ μὴ ἀδικεῖν εἶναι ὅταν τι τοιοῦτον ἀδικηθῇ τις οἷον εἰώθει καὶ αὐτὸς ἀδικεῖν· λέγω δ' οἷον εἴ τις τὸν εἰωθότα ὑβρίζειν αἰκίσαιτο. καὶ τοὺς ἢ πεποιηκότας κακῶς ἢ βουληθέντας ἢ βουλομένους ἢ ποιήσοντας· ἔχει γὰρ καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ καλόν, καὶ ἐγγὺς τοῦ μὴ ἀδικεῖν φαίνεται (Rh. 1373a). Innymi słowy ἀδικεῖν wymierzone w osobę, która sama dopuszcza się nieprawości, bliskie jest τοῦ μὴ ἀδικεῖν. Nasuwa to oczywiste skojarzenia z pryncypium sprawiedliwości wyrównującej, którego realizacją jest opisana w ten sposób zemsta. Retoryki, oczywiście, nie powinno się traktować jako wyrazu opinii samego Arystotelesa ani tym bardziej, jego filozofii etycznej: traktat ten dotyczy bowiem układania mów i argumentów, tak aby za ich pomocą przekonać ‘zwykłych ludzi’.²⁰ Gdzie indziej jednak pojawiają się jeszcze bardziej wyraziste stwierdzenia sugerujące, iż zemsta potencjalnie może być aktem sprawiedliwości: αἱ γὰρ δίκαιαι τιμωρίαι καὶ κολάσεις ἀπ’ ἀρετῆς μὲν εἰσιν (Pol. 1332a). Wprawdzie τιμωρίαι καὶ κολάσεις zinterpretować można jako *hendiadys*, biorąc pod uwagę fakt, iż τιμωρία często denotuje również karę; w kontekście przytoczonego wcześniej jednoznacznego rozróżnienia tych dwóch pojęć, gdzie τιμωρία explicite zdefiniowana zostaje jako ‘zemsta’, trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że mowa tu o sprawiedliwości tej ostatniej. Jaka zatem *arete* może być źródłem sprawiedliwej zemsty? Arystoteles akty zemsty, τὰ τιμωρητικά, podobnie jak Seneka, wiąże z afektami, ściślej mówiąc, z gniewem (Rh. 1369b). Inaczej niż u Seneki jednak, afekty (πάθη) nie są tu przedmiotem etycznej oceny (EN 1105b-06a); podlegają jej natomiast (trwałe) dyspozycje (ἔξεις), którymi człowiek ‘kieruje się’ (πρὸς τὰ πάθη εὖ ἔχειν ἢ κακῶς) wobec afektów (EN 1105b). Gniew *per se* nie jest więc ani wadą ani też cnotą etyczną. Są nimi natomiast związane z tym afektem ἔξεις: łagodność (πραότης), porędlivość (ὀργιλότης) i zupełna niezdolność do odczuwania gniewu (ἀοργησία) będąca przeciwieństwem tej ostatniej.²¹ Jak wiadomo, etycznie pozytywną dyspozycją, *arete*, jest ta pierwsza, stanowiąca *aurea mediocritas*. Istnieje zatem słuszny gniew: ἐφ’ οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ (...) καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον (EN 1125b), będący przejawem *arete*. Co więcej, πραότης, jak zaznacza Arystoteles, nie jest najlepszym określeniem ‘złotego środka’; pojęcie

²⁰ T. H. Irwin, *Ethics in the «Rhetoric» and in the «Ethics»*, 142, w: A. E. Rorty, *Essays on Aristotle's «Rhetoric»*, Berkeley 1996

²¹ Gdzie indziej zaś (EN 1126a) podkreśla, że znoszenie zniewag, τὸ προπηλακίζομενον ἀνέχεσθαι, jest cechą niewolniczą (ἀνδραποδῶδες); por. też Scheid 2005: 409.

to (ściślej zaś mówiąc, ὁ πρῶτος) wydaje się bowiem skłaniać w kierunku niedostatecznej dyspozycji (ἔλλειψις) względem gniewu, czego probierzem jest właśnie jego stosunek do zemsty! ἀμαρτάνειν δὲ δοκεῖ μᾶλλον ἐπὶ τὴν ἔλλειψιν· οὐ γὰρ τιμωρητικὸς ὁ πρῶτος ἀλλὰ μᾶλλον συγγνωμονικός (EN 1126a). Gdzie indziej wreszcie, przy okazji rozważań na temat wymiaru moralnego krzywdy wyrządzonej sobie samemu, jako argument na rzecz nieetyczności takiego postępku przedstawia myśl: ἔτι ὅταν παρὰ τὸν νόμον βλάβη μὴ ἀντιβλάπτων ἐκὼν, ἀδικεῖ (EN 1138a); wyraża ona niedwuznaczną sugestię, że krzywda wyrządzona przez ἀντιβλάπτων może uchodzić za sprawiedliwość, lub przynajmniej, że nie zawsze jest aktem niesprawiedliwości. Explicite potwierdza to następujące chwilę później stwierdzenie ὁ γὰρ διότι ἔπαθε καὶ τὸ αὐτὸ ἀντιποιῶν οὐ δοκεῖ ἀδικεῖν (1138a). Całkowite potępienie zemsty obce jest zatem etyce Arystotelesa, będącej wszak fundamentem etyki nowożytnej. Zarówno jako manifestacja słusznego gniewu (por. ἀπ' ἀρετῆς), jak też realizacja pryncypiów sprawiedliwości wyrównującej, może uchodzić ona za akt sprawiedliwości.

U Hegla ten sam problem – rozróżnienie kary i zemsty oraz odrzucenie tej ostatniej – ujęty zostaje w kategoriach ontologiczno-społecznych.²² Filozof explicite określa zemstę (Rache), jako 'etwas unmoralisches' (102), dalej jednak przyznaje, że pod pewnymi względami może być ona realizacją sprawiedliwości – sprawiedliwości retrybtywnej (Wiedervergeltung) rzecz jasna. 'Jest ona [zemsta] w swej istocie (Inhalt) sprawiedliwa, o tyle, o ile jest ona retribucją (Wiedervergeltung); jednak w swej formie (Form) pozostaje ona aktem subiektywnej woli (die Handlung eines subjektiven Willens), które [odwetową] krzywdę powiązać może z ogromną i niewybaczalną niesprawiedliwością. Stąd też sprawiedliwość zemsty jedynie przypadkiem (...) Jako zaś akt subiektywnej woli jest zemsta nową krzywdą. Przez tę sprzeczność przekształca się ona w niekończący się proces, gdzie krzywda dziedziczona jest z pokolenia na pokolenie' (102). Kara jest sprawiedliwością obiektywną, niezależną od indywidualnych opinii i przekonań. Zemsta, sprawiedliwość subiektywna, uznawana jest taką z punktu widzenia mściciela, zaś z punktu widzenia np. ofiary zemsty jawić się może niczym innym jak tylko nową, domagającą się kolejnego odwetu krzywdą.²³ Wszystkie niecywilizowane społeczności, pozbawione praw i sądów, są rządzone prawem zemsty (102). W tej sytuacji pojawiają się jednostki, które poprzez zemstę, akt subiektywnej woli, będący jednak w swej istocie (Inhalt) realizacją sprawiedliwości, ustanawiają prawa i obyczaje, dając w ten sposób początek państwowości. Jednostki te nazywa Hegel herosami; ich krzywda i zemsta stanowią tematy tragedii starożytnych (218). Zemsta heroiczna jest więc założycielskim aktem sprawiedliwości w społeczności dotąd jej pozbawionej – tym różni się ona od 'zwykłej' zemsty niesprawiedliwej zarówno w swej istocie, jak i w swej formie. Pomijając ten jeden historiozoficzny wyjątek w systemie filozoficznym Hegla nie ma miejsca dla sprawiedliwej zemsty, choć zarazem nie jest wykluczone, że może ona, wyłącznie w swej istocie (Inhalt) być realizacją sprawiedliwości – retrybtywnej.

Podsumowanie. W nowożytnej etyce zemsta jest ściśle oddzielona od i przeciwstawiona karze oraz związanemu z tą ostatnią wymiarowi sprawiedliwości. Nawet jeśli akcydentalnie może być realizacją tej ostatniej, to sama w sobie zawsze będzie aktem nowej niesprawiedliwości domagającym się kary lub – kolejnej zemsty. Odrzucenie zemsty w kulturze nowożytnej i najnowszej jest przede wszystkim konsekwencją dominacji utilitarnego pojmowania kary w filozofii prawa. Jednak najważniejsze systemy etyczne opierające się na pryncypiach sprawiedliwości retrybtywnej również ją odrzucają. Najbardziej oczywistą praktyczną manifestacją tego etycznego pryncypium jest, oczywiście,

²² Szczegółowe omówienie problemu zemsty w systemie filozoficznym Hegla przedstawia Guinle 1984.

²³ Por. też parafrazę-interpretację zaproponowaną przez Guinle 1984: 212: 'la volonté «vengeresse», juste au départ, est plus préoccupée de se venger que de venger objectivement le crime'

prawo karne. Nie tylko nie dopuszcza ono zemsty, kryminalizuje ją. Ten, kto bierze prawo we własne ręce sam stawia się poza nim; kto zabija w odwecie za śmierć bliskiego sam sądzony jest *velut homicida* (pomijając, rzecz jasna tzw. okoliczności łagodzące). To jednak nie koniec. Jak wiadomo, nie każdy akt zemsty stoi w sprzeczności z prawem. We współczesnej kulturze 'nie wypada' się mścić ani też 'nie wypada' mieć wrogów. Z jednej strony uznać można to za wpływ etyki chrześcijańskiej, opierającej się na miłosierdziu i przebaczeniu, z drugiej zaś oświeceniowego racjonalizmu. Zemsta bowiem z jednej strony *ex definitione* pozostaje w konflikcie z chrześcijańską cnotą miłosierdzia; z drugiej zaś – już od czasów antycznych – postrzegana była jako akt irracjonalny, sprzeczny z rozsądkiem. Czy oznacza to jednak, że pomijając nieliczne i napiętnowane społecznie lub prawnie ukarane przypadki, w ogóle nie istnieje w życiu współczesnego człowieka? Oczywiście nie. Z aktami zemsty w rozmaitej postaci (stosunkowo rzadko związanej z przemocą fizyczną), zemsty nie pozostającej w sprzeczności z prawem, niekiedy wręcz opierającej się na jego autorytecie. Nie sięgając daleko wystarczy wskazać procesy cywilne o zniesławienie: każdy z nich jest *de facto* odwetem; pokrzywdzony oszczerstwem ma prawo wybrać sposób postępowania: oprócz zaniechania wszelkich odwetowych kroków, może na obelgę odpowiedzieć obelgą, może też wytoczyć proces. Warto jednak zwrócić uwagę na towarzyszącą tego rodzaju sytuacjom retorykę: zemsta jest w niej praktycznie nieobecna. Każde tego rodzaju legalne²⁴ działanie będące *de facto* aktem zemsty przedstawiane jest jako postępowanie w imię jakiegoś wyższego dobra, np. pro publico bono. Zemsta, nawet tam gdzie nie sprzeciwia się prawu, jest całkowicie wyparta z dyskursu publicznego.²⁵

²⁴ Pomijam tu sytuacje, w których akt zemsty byłby nielegalny, np. zwolnienie nielubianego podwładnego w odwecie za domniemany afront osobisty (przedstawiane, naturalnie, jako 'konieczne' z innych niezależnych przyczyn).

²⁵ Por. też Dover 1974: 181, 'while few of us nowadays can expect that no one will ever deliberately do us harm (...) a man who spoke of «my enemies» could fairly be suspected of paranoia'.

2. TRAGEDIA ZEMSTY: LONDYN I ATENY

Czym jest 'attycka tragedia zemsty'? Co stanowi o jej istocie, o jej *differentia specifica*, odróżniającej ją od innych greckich dramatów tragicznych? Czy pojęcie to potraktujemy jako czysto merytoryczne kryterium, definiujące pewną grupę sztuk wyłącznie na podstawie tematu – wątku / motywu zemsty – który podejmują, jak na przykład 'tragedie tebańskie', 'tragedie Atrydów', 'tragedie wojenne' etc.? Czy też uznamy 'attycką tragedię zemsty' za coś więcej, grupę dla której wspólny jest nie sam tylko temat, lecz także określone, charakterystyczne dla niej konwencje dramatyczne i teatralne? Jeśli zaś tak, to jakie? Wreszcie czy jakkolwiek tego typu podział jest metodologicznie uprawniony w pracy o ambicjach historycznoliterackich?

Czym zatem jest 'tragedia zemsty'? Według Thorndike'a to dramat, w którym – jak nietrudno się domyślić – wiodącym motywem (*leading motive*) jest właśnie zemsta, i której główny wątek przedstawia rozwój owej zemsty prowadzący do śmierci złoczyńców i nieraz także samego mściciela.¹ Na podstawie analizy pięciu najbardziej reprezentatywnych tragedii elżbietańskich² Thorndike zakłada jednak, że poza owym tematycznym kryterium, ich fabuły łączy podobieństwo w zakresie wykorzystania pewnych motywów i konwencji dramatycznych. Stąd też dalsze, szczegółowe kryteria: 1) Akcja dramatu wiąże się zawsze z intrygą i podstępem. 2) Doniosłą rolę odgrywa tu świat nadprzyrodzony, duchy, demony i zjawy, które w taki czy inny sposób kierują biegiem wydarzeń. 3) Motywem zemsty jest zawsze przelana krew, przy czym rzecz najczęściej dotyczy najbliższych krewnych – syn mści ojca lub ojciec syna. 4) Sam akt zemsty to zawsze sekwencja zabójstw, dokonanych z wymyślnym nieraz okrucieństwem;³ jak już zaznaczono, najczęściej ginie także sam mściciel. On też jest głównym bohaterem tragedii zemsty; kryterium to, pozornie tylko oczywiste, nie jest wprowadzie wyszczególnione przez Thorndike'a, zawarte jest jednak *implicite* w jego rozważaniach. Owego mściciela wyróżniają zwykle dwa charakterystyczne rysy: 5) niezdecydowanie, niepewność, czasem wręcz abulia towarzyszące przygotowaniu zemsty oraz 6) rzeczywiste bądź udawane szaleństwo. Rysy charakterystyczne dla tragedii zemsty odnajduje Thorndike również w strukturze innych postaci. Ofiarą zemsty jest często 'nikczemnik doskonały' (*villain par excellence*), któremu towarzyszy równie zły co nieraz groteskowy pomocnik.⁴ Kryteria Thorndike'a poddaje krytycznej analizie Bowers, autor pełnej monografii przedmiotu.⁵ Uznaje on, że dają one opis stosunkowo wąskiej grupy

¹ 'The revenge tragedy (...) may be defined as a tragedy whose leading motive is revenge and whose main action deals with the progress of this revenge, leading to the death of the murderers and often the death of the avenger himself.' Thorndike (1902) 125.

² Są to *The Spanish Tragedy* Kyda, *Antonio's Revenge* Marstona (jako druga część dyptyku *Antonio and Mellida*), *Hoffman Chettle'a*, *The Atheist's Tragedy* Tourneura i, oczywiście, *Hamlet* Szekspira; nie oznacza to, rzecz jasna, że tylko te dramaty uznawał Thorndike 'tragediami zemsty'; wśród innych, nie analizowanych szczegółowo wymienia *The Revenger's Tragedy* Tourneura i *The Revenge of Bussy d'Ambois* Chapmana (136n), wskazuje również mimochodem *Tytusa Andronika* (126). *The Atheist's Tragedy* nazwać należałoby raczej tragedią 'antyzemsty'; nie tylko mszczący się śmierci swego ojca (na tytułowym ateście D'Amville) bohater nie tylko ostatecznie wyrzeka się zemsty pozostawiając ją Bogu, lecz nakłania go do tego duch zabitego ojca.

³ Np. w tragedii *Hoffman*, ojciec tytułowego bohatera, następnie syn tego, który go zgładził, a wreszcie sam Hoffman zgładzeni zostają przez nałożenie rozżarzonej korony na głowę i obdarcie ze skóry (*made a bare anatomy*); w *Antonio's Revenge* mściciele przed zgładzeniem nikczemnika Piero wyrrywają mu język (poczęstowawszy go uprzednio mięsem jego własnego syna); w tym kontekście pominąć już można orgię perwersyjnej przemocy w *Tytusie Androniku*, który to dramat (tragedia zemsty *par excellence*) nie jest zresztą przedmiotem analizy Thorndike'a.

⁴ Np. para Lorenzo – Pedringano w *Tragedii Hiszpańskiej*, Piero – Strotzo w *Antonio's Revenge*; Hoffman – Lorrique w tragedii *Hoffman*.

⁵ Bowers 1940: 62nn.

tragedii zemsty 'under the influence of the Kydian formula',⁶ podczas gdy rygorystyczne ich zastosowanie w analizie pozostałych dramatów elżbietańskich prowadzi do błędnego wniosku, że tragedia zemsty wymarła wraz z twórczością Webstera. Jako kolejną grupę wskazuje on tzw. *villain tragedies*, których typową cechą jest postać protagonisty – nikczemnika, którego ostatecznie spotyka kara (bywa że w postaci zemsty).⁷

Wpływ dramatu antycznego na tragedię elżbietańską jest uznanym faktem, nie podlegającym dyskusji (choć przynajmniej równie istotną rolę w jej kształtowaniu odegrał dramat średniowieczny). Tradycyjnie już wskazuje się na Senekę jako podstawowe źródło, z którego czerpali inspiracje angielscy poeci; co więcej *Thyestes* i *Agamemno* to dramaty uważane za starożytne archetypy elżbietańskiej tragedii zemsty. Seneka nie był jednak jedynym antycznym źródłem inspiracji dla elżbietańskich dramaturgów. Najnowsze badania wskazują również na tragedie greckie, których XVI-wieczne łacińskie przekłady⁸ były chętnie wykorzystywane przez twórców angielskiego renesansu. Wyraźny wpływ *Hekabe* i *Ifigenii Aulidzkiej* dostrzega się odpowiednio w *Tytusie Androniku* i w *Juliuszu Cezarze* Szekspira⁹ Podobne związki łączyć mają *Hamleta* i *Oresteję* oraz eurypidesowego *Orestesa*. Poza myślą przewodnią całej fabuły, którą jest zemsta syna za śmierć ojca, wpływ greckich tragedii Atrydów dostrzega się także w pewnych konkretnych motywach tragedii Szekspira. Dają one o sobie znać w scenie na cmentarzu (V 1) oraz w etopeji Horacja. Dla tej pierwszej archetypem byłby początek *Ofiarnic*, scena, w której Orestes i Pylades podsłuchują Elektrę i jej towarzyszkę, gdy te składają ofiary na grobie Agamemnona. Z kolei brak konsekwencji towarzyszący postaci Horacja, a dotyczy to nie tyle psychologii (będącej zawsze wątpliwym punktem odniesienia), lecz przedstawionych faktów, wynikać miałyby z wpływu ajkschyleckiego (*Ofiarnice*) i eurypidesowego (*Orestes*) Pyladesa w jej kształtowaniu. Z jednej strony jawi się bowiem Horacio z dawna zdomowionym dworzaninem, z drugiej zaś gościem w Elsinore, przyjacielem *Hamleta* ze studiów w Wittenberdze. Ten pierwszy – byłby tradycyjną dla tej historii postacią, przejętą z zaginionego pierwotnego *Hamleta* (*Ur-Hamlet*), a za jego pośrednictwem – z epickich legend o duńskim księciu. Ten drugi zaś – cudzoziemiec, przybysz, towarzysz i przyjaciel *Hamleta*, który w dodatku utwierdza bohatera w jego postanowieniu zemsty (vide A. Cho. 899nn) – to Pylades w Elsinore.¹⁰ Błędem byłoby jednak przypuszczać, że Szekspir korzystał tu z greckich oryginałów.¹¹ W XVI wieku dostępne były już liczne nowożytne przekłady łacińskie zachowanych tragedii Ajkschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa; co więcej, pojedyncze dramaty doczekały się, być może angielskiego tłumaczenia i adaptacji scenicznej. Wprawdzie *Horestes* Pykeryng'a (1567),

⁶ Oprócz rozważanych przez Thorndike'a do tej grupy zalicza on przypisywanego Kydowi zaginionego *Ur-Hamlet* (Thorndike: *Original Hamlet*); Hoffmana, *Revenger's Tragedy*, Antonio's *Revenge* i Atheist's *Tragedy* wymienia on tu również i analizuje *Tytusa Andronika* oraz Walentyniana Fletchera (1940: 109-153).

⁷ Niekiedy również on sam mści się wcześniej doznanych krzywd, jak paradygmatyczny dla *villain tragedies* tytułowy bohater *The Jew of Malta*, Marlowe'a.

⁸ Ajkschylos: Aldine, *Aeschyli tragoediae sex*, Wenecja 1518; Adrien Turnèbe, Paryż 1552; Joannes Sanravius, *Aeschyli poetae vetustissimi tragoediae sex e Graeco in Latinum sermonem ad verbum conversae*, Bazylea 1555; Piero Vettori, *Aeschyli tragoediae septem*, Genewa 1557; Eurypides: Rudolf Collinus (Dorotheus Camillus), *Euripidis tragoediae XVIII nunc primum per D. Camillum & Latio donatae*, Bazylea 1541; Filip Melanchthon, *Euripidis tragoediae quae hodie extant omnes*, Bazylea 1558; Gasparo Stiblino, *Euripides in Latinum sermonem conversus*, Bazylea 1562; H. Commelianus, *Euripidis tragoediae XIX*, Heidelberg 1567; wszyscy trzej: Henri Estienne, *Tragoediae selectae Aeschyli, Sophoclis, Euripidis. Cum duplici interpretatione Latina una ad verbum altera ad carmine*, Genewa 1567; por. na ten temat Shleiner 1990.

⁹ E. Jones, *The Origins of Shakespeare*, Oxford 1977: 85-118; za Scheiner 1990: 29.

¹⁰ Na temat podobieństw łączących *Hamleta* i *Ofiarnice* por. też Ewans 1998: 449nn.

¹¹ Istnieją rozmaite hipotezy na temat kompetencji Szekspira w zakresie języków klasycznych. Tradycyjnie już, za współczesnym mu kolegą po fachu, erudytą Benem Johnsonem, przyjmuje się, że była ona niewielka: 'small Latine and lesse Greeke'.

pierwsza zachowana elżbietańska tragedia zemsty (wyprzedza *Tragedię Hiszpańską* o 20 lat), kontynuuje jeszcze średniowieczną tradycję cyklu trojańskiego,¹² jednak zaginione bliźniacze tragedie *Agamemnon* i *Orestes' Furies* (lub *Orestes Furious*) przypisywane Dekker'owi i Chettle'owi, najprawdopodobniej powstały pod wpływem łacińskiej *Orestes*¹³ i łacińskiego *Orestes*a.¹⁴

Związki łączące tragedię grecką i elżbietańską są więc ściślejsze i bardziej bezpośrednie niż się to zwykle tradycyjnie przyjmować. Nie bezzasadnym wydaje się zatem pytanie o 'attycką tragedię zemsty'; czy do dramatów, które pośrednio (Seneka) bądź bezpośrednio ukształtowały krwawy teatr elżbietański, również odnieść można owo pojęcie, tak ściśle związane z angielskim renesansem? Zanim spróbujemy odnaleźć wśród zachowanych i zaginionych greckich dramatów tragedie zemsty, koniecznym jest sprecyzowanie krytycznych 'narzędzi', które nam to umożliwią. Podstawowym kryterium zaproponowanym przez Thorndike'a jest 'dramat, którego wiodącym motywem jest zemsta, i którego główny wątek przedstawia rozwój owej zemsty, prowadzącej do śmierci morderców i nieraz także samego mściciela'.

'Wiodący wątek'. Czy kryteria zaproponowane przez Thorndike'a i Bowersa mogą mieć jakiekolwiek zastosowanie w podobnej, quasi-genologicznej klasyfikacji tragedii attyckich? Za najważniejszy element tragedii zemsty ten pierwszy uznaje odwet jako wiodący wątek; Bowers jest jeszcze mniej precyzyjny mówiąc tu o 'fundamental motive'. Ów brak precyzji objawia się najbardziej wyraziście w zaproponowanej w obydwu tych opracowaniach 'klasyfikacji' tragedii zemsty. Thorndike ewidentnie stosuje swoją kategorię w dość wąskim znaczeniu ograniczając swoją analizę do pięciu tragedii (wraz z szóstym *Ur-Hamlet*); to, jak słusznie zauważył Bowers, za mało; rygorystycznie zastosowanie innych kryteriów, np. udziału duchów i demonów sprawiło, że Thorndike (poza drobną wzmianką) uwzględnił w ogóle Tytusa *Andronika*! Z kolei Bowers, a za nim wielu innych, traktując kategorię 'fundamental motive' nader obszernie wśród 'revenge tragedies' wymienia również takie, w których zemsta wydaje się wątkiem drugoplanowym. Za przykładem Bowersa wśród tragedii zemsty wymienia się jednym tchem np. *The Duchess of Malfi*, który to dramat, niewątpliwie 'villain tragedy', przedstawia ciąg kolejnych łotrstw dwojga nikczemników, Ferdynanda i jego starszego brata, Kardynała, którzy za pośrednictwem zbira o imieniu Bosola zabijają własną siostrę, tytułową bohaterkę, jej dzieci oraz kilka innych postaci (IV.2); ten ostatni dopiero w połowie V aktu, z jednej strony powodowany wyrzutami sumienia (V.2), z drugiej zaś chcąc ubiec Kardynała, który sam planuje jego śmierć (V.4), zwraca się przeciwko swoim mocodawcom. Tragedia ta jest raczej dramatyzacją upadku nikczemników niż zemsty, choć te dwa niewątpliwie pozostają tu w ścisłym związku czego dowodem słowa samego Bosoli: 'Revenge, for the Duchess of Malfi, murdered | By th' Aragonian brethren; for Antonio | Slain by this hand; for lustful Julia, | Poison'd by this man; and lastly, for myself' (V.5). Jeśli uznać ją tragedią zemsty, to trudno jednak zrozumieć dlaczego Bowers

¹² Benoît de Sainte-Maure, *Roman de Troie* (XII wiek), Herbort von Frizlâr, *Liet von Troye* (XII wiek), Guido delle Colonne, *Historia destructionis Troiae* (XIII wiek), Gower, *Confessio amantis* (XIV wiek), Lydgate, *Troy Book* (XV wiek), wreszcie W. Caxton, *Recuyell of the Historyes of Troye* (1502); punktem wyjścia dla tych poematów był późnoantyczny epos Diktysa z Krety *Ephemeridos belli Troiani*. Zemsta Orestesa ujęta jest tu na sposób epicki, nie zaś tragiczny: matkobójstwu nie towarzyszy tu moralna dwuznaczność, brak też Erynii czy motywu szaleństwa.

¹³ Najbardziej rozpowszechnione w elżbietańskiej Anglii łacińskie przekłady Ajschylosa – Turnèbe i Sanravius (p. 9) – zawierały *Oresteję* w postaci dylogii (*tragoediae sex!*). Składały się na nią mocno skrócone *Agamemnon* połączony z zachowanymi niemal w całości *Ofiarnicami* oraz *Eumenidy*. To kolejny argument przemawiający za wpływem tych przekładów na zaginione bliźniacze tragedie Chettle'a i Dekkera.

¹⁴ Na temat stylistycznych analogii między tragedią grecką a szekspirowską (bez 'wpływologicznych' wniosków) por. M. Silk, *Tragic Language: The Greek Tragedians and Shakespeare*, w: Silk 1998.

nie uwzględnił również *Makbeta*,¹⁵ gdzie upadek tytułowego bohatera jest zarazem także zemstą MacDuffa za śmierć jego rodziny (IV.2).

Pojęcia 'leading' czy 'fundamental motive' mimo swej niejednoznaczności nawiązują do formalnej krytyki dramatu. Gdzie zatem szukać najbardziej miarodajnego punktu odniesienia, źródła formalnych kryteriów, na podstawie których wśród tragedii greckich wyróżnić można tragedie zemsty? Jest nim oczywiście Poetyka Arystotelesa, traktat stojący u początków, wręcz otwierający tradycję krytyki formalnej,¹⁶ a zarazem chronologicznie najbliższy greckiej tragedii i przy tym w przeważającej części jej właśnie poświęcony. *Poetyka* ma charakter przede wszystkim normatywny, jednak postulaty w niej przedstawione opierają się na krytycznym opisie klasycznych dramatów greckich.¹⁷ Według Arystotelesa fabuła dramatyczna powinna być jednowątkowa (χρή οὖν, καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις μιμητικαῖς ἢ μία μίμησις ἐνός ἐστίν, οὕτω καὶ τὸν μῦθον, ἐπεὶ πράξεως μίμησις ἐστίν, μιᾶς τε εἶναι καὶ ταύτης ὅλης; 51a 30nn), tak aby nie zawierała wydarzeń zbędnych z punktu widzenia rozwoju tego właśnie wątku (καὶ τὰ μέρη συνεστάναι τῶν πραγμάτων οὕτως ὥστε μετατιθεμένου τινὸς μέρους ἢ ἀφαιρουμένου διαφέρεσθαι καὶ κινεῖσθαι τὸ ὅλον; 51a 32nn). Na ową całość (τὸ ὅλον) składają się, rzecz pozornie oczywista, początek, środek i koniec. Początkiem jest, logicznie wywodzi Stagiryta to, co samo nie wynika z niczego innego na zasadzie konieczności (ἐξ ἀνάγκης) lub prawdopodobieństwa;¹⁸ końcem tym samym jest jego przeciwieństwo, tj. to, co wynika z czegoś innego na zasadzie konieczności lub prawdopodobieństwa, lecz niego – już nic; konsekwentnie środkiem jest to co wynika z czegoś innego, z tego zaś – coś innego. Początkiem, tym co nie wynika z niczego, lecz ma swoje konsekwencje, jest oczywiście niezawiniona krzywda. Jej logicznym – na zasadzie prawdopodobieństwa lub konieczności następstwem jest *pathos*, cierpienie, którego konsekwencją jest z kolei odwet. Po nim nie następuje już nic.

Tak oto, z pomocą Arystotelesa dochodzimy do tego, w jaki sposób zemsta może funkcjonować jako centralny wątek dramatu. Jak już zaznaczono w zaproponowanej na samym początku definicji zemsty, jest ona latentnym aktem odwzajemnionej krzywdy. Tym samym trójczłonowa struktura tego aktu wydaje się wpisywać w trójczłonową strukturę tragedii, gdzie początkiem byłaby krzywda, środkiem – latencja, końcem wreszcie – właściwy odwet.¹⁹ Wszystko to, oczywiście dokonywałoby się κατὰ τὸ εἶκός ἢ τὸ ἀναγκαῖον; wszystkie wspomniane elementy aktu zemsty byłyby nieodzownymi składnikami τὸ ὅλον fabuły. Tego ostatniego pojęcia nie należy, oczywiście, utożsamiać z akcją sceniczną; pierwotna krzywda może równie dobrze mieć miejsce w tzw. 'przedakcji'; określanej przez Arystotelesa jako προπεπραγμένα.

Nawet tak skrajny formalizm w krytyce dramatu może być przydatny dopóki nie jest traktowany autotelicznie; dopóki naszkicowanie wykresu jest jedynie narzędziem, nie zaś celem badawczym. Co więcej, narzędzie to bywa w określonych sytuacjach bardzo przydatne; dotyczy to zwłaszcza odczytywania dramatu świadomie przestrzegającego ścisłych reguł formalnych poetyk; przykładem może tu być dramat klasycyzmu.

¹⁵ Określanego niekiedy jako 'most Greek of Shakespeare's tragedies', por. Ewans 1998: 446.

¹⁶ Na temat *Nachleben* Poetyki i jej znaczenia dla nowożytnej krytyki zob. Halliwell 1986: 268-322 (wraz z dalszymi odniesieniami).

¹⁷ Por. Halliwell 1986: 38, który jednak podkreśla, że *Poetyka* nie jest poradnikiem 'aimed at the practitioner but at the theoretical understanding of the philosophical student'.

¹⁸ Pojęcie εἶκος wprawdzie tutaj się nie pojawia, można się go jednak domyślać. W definicji końca bowiem (50b 30) występuje jego ekwiwalent ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ; por. Belfiore 1992: 112n, zw. p. 3; na temat κατὰ τὸ εἶκός ἢ τὸ ἀναγκαῖον i znaczenia tej zasady dla jedności akcji w *Poetyce* zob. Belfiore 1992: 111-131 ('the most important structural principle governing the tragic plot', 111); Halliwell 1986: 99-106, Heath 1987: 99n.

¹⁹ Por. Kerrigan 1996: 5, 'the tripartite ordering-within-unity which he [sci. Aristotle] advances for tragic plots (...) coincides with the pattern of injury, anticipation and reaction which structures an Ur-revenge action played out on the open stage'.

Przykładając jednak te same 'narzędzia' do twórczości np. romantyków, którzy świadomie nie przestrzegali formalnych kryteriów tragedii czy dramatu w ogóle, dojść można do wniosków zgoła absurdalnych. Oparta na arystotelesowskiej tradycji krytyka formalna z całą pewnością nie jest najlepszym narzędziem do analizy dramatu elżbietańskiego; już paradygmatyczna tragedia zemsty, *The Spanish Tragedy*, wymyka się omówionemu trójczłonowemu schematowi.²⁰ Tragedie Szekspira i jemu współczesnych łamią niemal wszystkie reguły poetyk formalnych; z tego powodu zresztą pogardzał nimi klasycyzm. W przypadku dramatu greckiego tymczasem już sama chronologia zdaje się sugerować, że formalizm Arystotelesa jest stosownym narzędziem jego odczytywania. Nawet pobieżna lektura zachowanych tragedii wystarczy jednak, aby przekonać się, że wiele z nich, zwłaszcza Ajschylosa i Eurypidesa, nie spełnia wielu postulatów zawartych w *Poetyce*.²¹ Spośród zachowanych dramatów za tragedie zemsty w tym ujęciu niewątpliwie uznać należałoby *Oresteję*, obydwie *Elektry*, *Medeę* i tragedie boskiej zemsty, *Hippolytosa* i *Bachantki*; cóż jednak z *Hekabe*, *Heraklesem*, *Orestesem*, *Ionem* i wieloma innymi? Wszak w każdym z nich mamy do czynienia z wątkiem zemsty, trudno jednak uznać, że jest on strukturalnym tworzywem całej fabuły. Tym samym należałoby wykluczyć wszystkie te i im podobne dramaty lub też... zmienić kryterium.

Zamiast tak sztywnego ujęcia, które nieraz kłóci się ze zdrowym rozsądkiem, spróbujmy więc zdefiniować 'fundamental motive' w sposób mniej holistyczny i w konsekwencji bardziej otwarty. Cel tragedii, jej οἰκεία ἡδονή to, według Arystotelesa, oczywiście, 'lęk i trwoga'. Nie jest to miejsce na szczegółowe rozważania wiążącego się z tymi emocjami problemu *katharsis* i rozmaitych propozycji objaśnienia tego terminu.²² Zamiast tego zwróćmy uwagę na kluczowy element strukturalny fabuły tragicznej, który bezpośrednio wiąże się z 'lękiem i trwogą': jest nim 'przemiana' losu bohatera tragicznego μετάβασις ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίας lub odwrotnie. Ta właśnie przemiana nie tylko wiąże się z οἰκεία ἡδονή tragedii, lecz także jest kryterium (ὁρος ἰκανός) definiującym zakres wydarzeń objętych fabułą tragiczną (1451a): ta ostatnia ma być tak wielka, ἐν ὅσῳ μεγέθει κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον ἐφεξῆς γιγνομένων συμβαίνει εἰς εὐτυχίαν ἐκ δυστυχίας ἢ ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν μεταβάλλειν. Tę właśnie μετάβασις proponujemy uznać podstawą definicji niejednoznacznego 'fundamental motive'. Jako attycką tragedię zemsty opiszemy taki dramat, w którym przynajmniej jedna (a zwykle jedyna) z μεταβάσεις dokonywać się będzie poprzez zemstę.

Wśród zachowanych tragedii greckich odnaleźć można aż trzynaście takich, w których przemiana, *metabasis* dokonuje się poprzez zemstę. Są to: *Oresteja* obejmująca dwa sukcesywne wątki zemsty, Klitajmnestry na Agamemnonie za śmierć Ifigenii (*Agamemnon*) i Orestesa na Klitajmnestrze – za śmierć Agamemnona (*Ofiarnice*); ten ostatni wątek (za każdym razem nieco odmiennie ujęty) tworzy również fabułę obydwu *Elektr* – Sofoklesa i Eurypidesa; *Medea* i *Orestes*, których treścią jest zemsta tytułowych bohaterów (*et consortium*) na wiarołomnych bliskich – mężu (Jazon) i stryju (Menelaos); *Hekabe*, dyptyk, dramat składający się z dwóch niemal zupełnie oddzielnych wątków, z których drugim jest zemsta tytułowej bohaterki na mordercy jej syna, królu trackim Polymestorze; *Ajas*, *Hippolytos* i

²⁰ Jak słusznie zauważył Bowers (1940: 66) nawet Tragedia Hiszpańska 'is far from a perfect working-out of a revenge theme'; pierwsza krzywda, morderstwo Horacja, ma tu miejsce dopiero w połowie II aktu (choć boskie, czy raczej demoniczne ramy tragedii, wyznaczone postaciami Andrei i Zemsty poszerzają tę perspektywę).

²¹ Por. e.g. Heath 1987: 100-111, który w tragedii greckiej dopatruje się mniej rygorystycznej 'causal continuity of praxis' (105), która jednocześnie otwiera miejsce dla fabularnej ποικιλία.

²² Względnie nowym ujęciem jest Belfiore 1992: 226-361; por. też J. Lear, *Katharsis*, w: Rorty 1992; por. też R. Chodkowski, *Nowe próby interpretacji arystotelesowskiej katharsis*, w: Pliszczyńska oraz Podbielski 1989: lix-lxxxvi.

Bachantki, gdzie (odpowiednio) Atena, Afrodyta i Dionizos mszczą się zuchwalstwa śmiertelnych *theomachoi* – Hippolytosa i Penteusa; pierwszy z tych dwóch dramatów może być również interpretowany jako tragedia zemsty odrzuconej Fedry. Z kolei związek zemsty Ateny z tragiczną *metabasis*, której skutkiem jest śmierć Ajasa jest tylko pośredni. Mianem tragedii zemsty określić można też *Iona* (zemsta tytułowego bohatera na Kreuzie), *Heraklidów* (zglądzenie Eurysteusa przez żądną krwi Alkmenę), *Heraklesa* (śmierć Lykosa z ręki Heraklesa). Tę ostatnią sztukę można również pojmować jako dramat boskiej zemsty (zemsta Hery). Na gruncie rzymskim jedyne zachowane w całości tragedie to dziesięć sztuk przekazanych pod imieniem Seneki. Wśród nich trzy, *Agamemno*, *Phaedra*, *Medea* i *Hercules Furens*, mają swoje odpowiedniki w zachowanych attyckich tragediach zemsty; tragedią zemsty jest również *Thyestes*, którego grecki archetyp (archetypy) jednak nie przetrwał. Jedyne na domyśle jesteśmy zdani w przypadku dramatów, z których zachowały się tylko fragmenty czy same tytuły. Z pewną ostrożnością można uznać tragediami zemsty te spośród zaginionych, które mają swoje odpowiedniki wśród wymienionych wyżej zachowanych, tak greckich jak też rzymskich. Wspomnieć też trzeba o zaginionych dramatach opartych na innych mitach, takich jak: 1) mity Alkmeona – bohater zabija swoją matkę Erifyle mszcząc śmierć swojego ojca Amfiaraosa;²³ Phegeus, teść zabija (każe zabić) Alkmeona w odwecie za kradzież naszyjnika i porzucenie jego córki;²⁴ 2) mit Prokne, która, biorąc na swym mężu, Tereusie, odwet za okaleczenie i gwałt na swojej siostrze, zabija swoje – i jego – dzieci, po czym podaje mu ich mięso do zjedzenia;²⁵ 3) związany z cyklem Argonautów, Medei i Jazona mit Peliad, które Medea, mszcząc krzywdy doznane przez jej męża, skłoniła do ojcobójstwa;²⁶ 4) grupę mitów związanych z postacią Atamasa, gdzie bohater bierze odwet na małżonce Ino za próbę doprowadzenia do śmierci jego syna (zrodzonego z Nefeie) Fryksosa,²⁷ lub też inną wersję, gdzie Ino mści się na Themisto (kolejnej małżonce Atamasa) za próbę zglądzenia jej własnych dzieci;²⁸ 5) mit Perseusza o zemście bohatera na Polydektesie, prześladowcy jego matki;²⁹ 6) mit Telefosa, gdzie bohater

²³ Tego wątku prawdopodobnie dotyczyła tragedia Sofoklesa *Eriphyle* (fr. 201 R.), przez niektórych (krótkie omówienie problemu w Radt 1977: 183) identyfikowana z jego *Epigono* (fr. 185-190 R.).

²⁴ Phegeus oczyścił Alkmeona ze zmyy matkobójstwa i dał mu swą córkę Arsinoe za żonę; otrzymała ona od Alkmeona w podarunku nieszczęsny naszyjnik Erifyli. Alkmeon następnie poślubił też inną kobietę, Kallirhoe, która zażądała naszyjnika dla siebie. Oszustwem, Alkmeon skłania Phegeusa do oddania mu naszyjnika, ten jednak dowiedziawszy się prawdy, każe swoim synom zglądzić wiarołomnego zięcia. Wydarzenia te były prawdopodobnie treścią tragedii Sofoklesa *Alkmeon* (fr. 108nn R.; zob. Radt 1977: 149) i Eurypidesa *Alkmeon w Psolidzie* (fr. 65-73 K.; por. też Webster 1967: 41; Kannicht 2004: 206n).

²⁵ Te wydarzenia przedstawione były prawdopodobnie w tragedii Sofoklesa *Tereus* (fr. 581-595 R.; por. Radt 1985: 435-37).

²⁶ Oszukane przez Medeę córki Peliasa, prześladowcy Jazona, chcąc odmłodzić swego ojca poćwiartowały go i ugotowały w kotle. Tego mitu prawdopodobnie dotyczyły tragedie Sofoklesa *Rhizotomoi* (fr. 534nn R.; por. Radt 1977: 410) i Eurypidesa *Peliades* (fr. 601-616 K.; por. Webster 1967: 33; Kannicht 2004: 607-10).

²⁷ Podczas klęski nieurodzaju 'de ea re Delphos mittit Athamas satellitem, cui Ino praecepit ut falsum responsum ita referret, si Phrixum immolasset Ioui, pestilentiae fore finem.' (Hyg., *Fab.* 2) Ów *satelles* w ostatniej chwili wyjawia królowi prawdę dzięki czemu Fryksos zostaje ocalony, zaś rozgniewany Atamas usiłuje zglądzić Ino, która skacze do morza ze swoim synem Melikertesem, stając się boginią Leukotheą (ibid.). Te wydarzenia miałyby zostać przedstawione w jednej z dwóch zaginionych tragedii Sofoklesa pt. *Athamas* (fr. 99-100 R.; por. też Radt 1985: 99n).

²⁸ Wg tej wersji Ino, zrodziwszy Atamasowi dwóch synów, zaginęła na Parnasie. Król uważając ją za zmarłą pojął za żonę Themisto, z którą również miał dwóch synów. Gdy Ino odnalazła się żywa, Atamas zataił przed nową żoną jej tożsamość. Themisto zaś, pragnąc zglądzić dzieci Ino, uczyniła ją swoją powiernicą, ta zaś sprawiła, że Themisto zabiła swoje własne dzieci (Hyg., *Fab.* 4). Przedstawiać to miała tragedia Eurypidesa *Ino* (fr. 398-423 K.), co zaświadcza sam Hyginus (ibid., por. też Webster 1967: 98; Kannicht 2004: 442n).

²⁹ Danae i Perseusz, wyrzuceni w skrzyni do morza, wyłowieni zostali na wyspie Serifos, gdzie panował Polydektes. Ów pragnął poślubić Danae, a jednocześnie pozbyć się jej syna, którego wyprawił po głowę Meduzy. Danae, wzgardziwszy jego zalotami, schroniła się przed prześladowaniami u Diktysa, ubogiego brata Polydektesa. Tymczasem zwycięski Perseusz powrócił z głową Meduzy i zamienił Polydektesa w kamień

w odwecie za prześladowania doznane przez matkę Auge zabija jej braci Aleadów;³⁰ 7) mit Fineusa, gdzie porzucona małżonka bohatera, Kleopatra, w zemście oślepia jego (i swoje) dzieci;³¹ 8) mit Tyro, której synowie, Pelias i Neleus, w odwecie za prześladowania doznane przez matkę, zabijają jej macochę Sidero;³² 9) mit Bellerofonta, gdzie bohater, fałszywie oskarżony przez Stenoboję, żonę swego dobroczyńcy, o próbę gwałtu, biorąc odwet zabija ją;³³ 10) mit Temenosa, który zostaje zgładzony przez swoich własnych synów w zemście za to, że wyżej od nich cenił swego zięcia;³⁴ 11) mit Tennesa, gdzie ojciec bohatera, fałszywie oskarżonego przez macochę o próbę gwałtu, skazuje go na śmierć, po czym, dowiedziawszy się prawdy, w zemście zabija swą żonę;³⁵ 12) mit Antiope (podobny do mitu Tyro), gdzie synowie bohaterki, Amfion i Zetos, okrutnie mordują prześladowców swej matki;³⁶ 13) mit Lemnijek, gdzie odrzucone kobiety w odwecie zabijają wszystkich mężczyzn;³⁷ 14) niektóre mity związane z kręgiem podań etolskich, jak ten o zgładzeniu Agriosa przez Diomedesa, biorącego odwet za prześladowanie swojego dziadka Ojneusa,³⁸ czy ten o śmierci Meleagra za sprawą jego matki Altei, mszczącej się śmierci swoich braci;³⁹ 15) mity związane z cyklem trojańskim, jak przedstawione w *Iliadzie* gniew Achillesa i zemsta, którą za śmierć Patroklosa

(Apollod., *Bibl.* 2.45). Ten mit przedstawiać mogły tragedie Ajschylosa *Polydectes* (zob. Radt 1985: 118) i Eurypidesa *Dictys* (fr. 330b-348 K., por. też Webster 1967: 61-62, Kannicht 2004: 381n).

³⁰ Wyrocznia przepowiedziała Aloesowi, ojcu Auge, że jej dziecko zgładzi jego synów. Brzemienna Auge uciekać musiała przed prześladowaniami ojca i braci. Jej syn, Telefos, skoro tylko dorósł, powrócił i zgładził swoich wujów. Wydarzenia te przedstawione miały być w tragedii Sofoklesa *Aleadai* (fr. 71-91 R., por. Radt 1977: 140-41), będącej pierwszą częścią trylogii Telefosa.

³¹ To tylko jedna z przynajmniej trzech możliwych wersji wydarzeń przedstawianych w jednej z dwóch tragedii Sofoklesa o tytule *Phineus* (fr. 704-717 R.), identyfikowanej niekiedy z przekazaną pod jego imieniem *Tympanistai* (fr. 636-645 R., por. Radt 1977: 461). Pozostałe wersje (Sch. vet. *Ant.* 981) nie zawierały wyraźnego wątku zemsty.

³² Ojcem Peliasa i Neleusa był Poseidon. Porzuceni przez matkę chłopcy zostali wychowane przez pasterzy (Apollod., *Bibl.* 1.92, D.S., *Bibl.* 4.68.2). Mit ten był treścią jednej z dwóch tragedii Sofoklesa zatytułowanej *Tyro* (fr. 648-669 R., zob. Radt 1977: 463).

³³ Bellerofont obciążony zmasą zabójstwa, uciekł z rodzinnego Koryntu do Argos, gdzie władał Projtos, który oczyścił bohatera. Jego żoną była Stenoboja, która fałszywie oskarżyła bohatera o próbę uwiedzenia. Rozgniewany Projtos usiłował *per procuram* władcy Licji, Jobatesa, zgładzić Bellerofonta, ten jednak uniknął śmierci i po wielu heroicznych dokonaniach (μετὰ τὰ τροπαῖα τὰ κατὰ Λυκίαν, Tz. ad Ar. *Ran.* 1051, za: Kannicht 647), powrócił na dwór Projtosa. Wówczas podstępnie przekonał Stenoboję, aby dosiadła razem z nim Pegaza, i następnie strącił ją do morza; wydarzenia te przedstawiała tragedia Eurypidesa *Stenoboia* (fr. 661-671 K., por. też Belfiore 1992: 191; Kannicht 2004: 647nn).

³⁴ Przedstawiony w tragedii Eurypidesa *Temenos* lub *Temenidzi* (odpowiednio fr. 728-740 K. oraz 741a-751a K.; zob. też Webster 1967: 254, por. jednak Kannicht 2004: 726, 732: 'de actione fabulae (...) nil certi sequitur' – *Temenidzi*; 'de scaena personis, actione fabulae (...) nil fere sequitur' – *Temenos*).

³⁵ Tennes, podobnie jak Danae, wyrzucony do morza w skrzyni, zostaje wyłowiony na wyspie, którą na pamiątkę tego wydarzenia jego ojciec, Kyknos nazwał Tenedos. Mit przedstawiony był w tragedii Kritiasa *Tennes* (fr. 20 S.-K.), tradycyjnie (zob. Snell-Kannicht 1971: 170, 182n) przypisywanej Eurypidesowi (fr. 695 Nauck).

³⁶ Mit Antiope i Dirke – bo to ją spotkała straszna śmierć z rąk Amfiona i Zetosa, którą zresztą sama szykowała wcześniej dla Antiope (Apoll., *Bibl.* 3.43) – przedstawiony był w tragedii Eurypidesa *Antiope* (Webster 1967 205-11; Kambitsis 1972: xvi-xxi; Kannicht 2004: 274nn).

³⁷ Mit ten prawdopodobnie był treścią tragedii Ajschylosa *Lemniai*, choć jeśli tytuł brzmiał *Lemnioi* (jak przekazują niektóre MSS) mógł równie dobrze odnosić się do mitu Filokteta (Radt (1985) 233).

³⁸ Według niektórych wersji Ojneus został zgładzony przez synów Agriosa, którzy umknęli śmierci z rąk Diomedesa (Apollod. 1.79). Mit ten był prawdopodobnie treścią tragedii Eurypidesa *Oineus* (fr. 558-570 K.; por. też Webster 1967: 113, 299-300 oraz Kannicht 2004: 584n).

³⁹ Ta (najpopularniejsza) wersja mitu Meleagra (Apollod. 1.71; Hyg., *Fab.* 174) przedstawiona była prawdopodobnie w dramacie Eurypidesa *Meleagros* (fr. 515-539 K.; por. też Webster 1967: 234-36, Kannicht 2004: 554nn); dramat Sofoklesa pod tym samym tytułem dotyczył najprawdopodobniej homeryckiego wariantu tego mitu (Radt 1977: 345: 'Sophoclem satis fideliter Homeri narrationem (I 529nn) secutum esse'), w którym brak wyraźnego wątku zemsty.

bierze na Hektorze;⁴⁰ zemsta Achillesa na Memnonie za śmierć Antilochosa;⁴¹ zemsta Naupliosa na Achajach za śmierć Palamedesa⁴² czy też zemsta, którą bierze Odyseusz na zalotnikach;⁴³ 16) liczne mity boskiej zemsty / kary, wśród których na pierwszym miejscu wymienić trzeba mity Dionizyjskie dotyczące zmagania boga z różnymi *theomachoi* – Lykurgiem⁴⁴ czy Minyadami;⁴⁵ mit Akteona dotyczący zemsty Artemidy na bohaterze;⁴⁶ mit Niobe (zemsta Apollona i Artemidy);⁴⁷ mit Semele (zemsta Hery);⁴⁸ mit Iksiona;⁴⁹ mit Tantalosa; mit Thamyrasa; mit Glaukosa (zemsta Afrodyty);⁵⁰ odmienne od wspomnianych wyżej wersje mitu Atamasa.⁵¹

Wśród zaginionych tragedii rzymskich – a dotyczy to głównie *cothurnata* – spotykamy te same grupy mitów, z zauważalną – na ile pozwalają wnioskować przekazane tytuły i fragmenty – predylekcją do legend rodu Atrydów.⁵²

⁴⁰ Te wydarzenia były prawdopodobnie treścią trylogii Ajschylosa *Myrmidoni*, *Nereidy*, *Frygijczycy*. Pierwsza jej część dotyczyła wycofania się Achillesa z walki i śmierci Patroklosa (Radt (1985) 113), druga – przekazania bohaterowi nowej zbroi i, zapewne śmierci Hektora (Radt (1985) 262); alternatywny tytuł trzeciej “Ετκοπος λύτρα (Wykupienie zwłok Hektora) mówi sam za siebie (por. Radt (1985) 364-368).

⁴¹ Zachowały się fragmenty dwóch tragedii Ajschylosa traktujących o tym micie, być może tworzących część jakiejś trylogii: *Memnon* i *Psychostasia*. Pierwsza dotyczyła prawdopodobnie samej walki Achillesa z Memnonem, druga zaś słynnego ważenia dusz obydwu bohaterów (por. Belfiore 195; Radt (1985) 374-76).

⁴² Zemsta Naupliosa była prawdopodobnie treścią dwóch tragedii Sofoklesa: *Nauplios Pyrkaeus* i *Nauplios Katapleon*; w tej pierwszej bohater miałby za pomocą fałszywych znaków skierować flotę Achajów na skały (Pearson 2.80-83; Radt (1977) 353-54), w tej drugiej zaś nakłaniać żony powracających królów do zdrady (ibid.).

⁴³ Tragedia Ajschylosa *Ostologoi* najprawdopodobniej dotyczyła wydarzeń po zgładzeniu zalotników przez Odyseusza, niewykluczone jednak, że treścią jej była sama zemsta bohatera (Radt (1985) 291).

⁴⁴ Wydarzenia te przedstawiała tragedia Ajschylosa *Edonowie*; inaczej niż u Homera (Il. 6.130-130) Likurg został tu prawdopodobnie porażony szale, tak że przy ołtarzu zabił swojego własnego syna (Radt (1977) 105).

⁴⁵ Leukippe, Arsippe i Alkithoe, trzy córki Minyasa, władcy Orchomenos, odmawiały czci Dionizosowi; podczas świąt pozostały w domu przędąc i haftując. W odwecie bóg poraził je bachicznym szale, tak że rozerwały syna Leukippe Hippasosa (Ant. Lib. 10; zwł. Ael., VH 3.42: καὶ αἱ τῶν Βοιωτῶν δὲ ὡς ἐνθεώτατα ἐμάνησαν καὶ ἡ τραγῳδία βοᾷ). Ten mit mógł być treścią tragedii Ajschylosa *Xantriai* (*Prządki / Gremplarki*) (Radt (1985) 280f).

⁴⁶ Rozgniewana Artemida zamieniła Akteona, który był myśliwym, w jelenia, tak że bohater zginął rozszarpany przez własne psy (Apollod. 3.30; Hyg. 181). Mit ten prawdopodobnie przedstawiała tragedia Ajschylosa *Toxotides* (*Łuczniczki*) (Radt (1985) 346).

⁴⁷ Śmierć dzieci Niobe, zgładzonych przez Artemidę i Apollona, którzy w ten sposób pomścili zniewagę doznaną przez swoją matkę Leto, była prawdopodobnie treścią tragedii Sofoklesa *Niobe*. Dramat Ajschylosa zapewne rozpoczynał już *pathos* bohaterki po śmierci dzieci, por. Ar. Ra. 911ff; Sch. A. *Prom.* 6, 436, 437.

⁴⁸ Powód zemsty stanowiła oczywiście zdrada Zeusa, której owocem był Dionizos. Oszukana przez Herę Semele zażądała od Zeusa, aby ukazał się jej w swej boskiej postaci; gdy tak się stało, spłonęła w ogniu piorunów (Apollod. 3.26; D.S. 4.2.2f; Hyg. 167; E. Ba. 6-9). Mit ten przedstawiała zapewne tragedia Ajschylosa *Semele* (Radt (1985) 336).

⁴⁹ Iksion zabił swojego teścia; ze zmyzy zabójstwa oczyścił go sam Zeus (pierwsze oczyszczenie), bohater jednak usiłował zgwałcić żonę swego dobroczyńcy, Herę, za co spotkała go sroga kara. Wydarzenia te prawdopodobnie były treścią tragedii Ajschylosa *Ixion* (Radt (1985) 211) i *Perrhaibides* (Radt (1985) 300).

⁵⁰ Tragedia Ajschylosa *Glaukos Potnieus* dotyczyła mitu, w którym tytułowego bohatera pożerają jego własne klacze, być może za sprawą gniewu Afrodyty (Verg. *Georg.* 3.268) (Radt (1985) 148-49).

⁵¹ W tragedii Ajschylosa *Athamas* (Radt (1985) 123) oraz w jednym z dramatów Sofoklesa pod tym tytułem (Pearson 1.2-4) bohater wraz z małżonką Ino zabijają swojego syna i gotują jego ciało (fr. 1 R.) pod wpływem szału zesłanego przez rozgniewaną Herę (Apollod. 1.84).

⁵² Mity Medei: Accius, *Medea*, Gracchus, *Peliades*, Owidiusz, *Medea*; cykl trojański: Naevius, *Hector Proficiscens*, Accius, *Achilles*, *Myrmidones*; mity dionizyjskie: Naevius, *Lycurgus*, Accius, *Bacchae*; mit Prokne: Andronicus, *Tereus*, Accius, *Tereus*; inne: Pacuvius, *Antiope*; Accius, *Athamas*, *Meleager*, *Eriphyle*; Spośród 23 tytułów i fragmentów sugerujących wątek zemsty w tragedii aż 10 dotyczy legend rodu Atrydów: Andronicus, *Aegisthus*; Pacuvius, *Dulorestes*; Accius, *Atrous*, *Aegisthus*, *Clytaemnestra*, *Pelopidae*, *Agamemnonidae*; Gracchus, *Thyestes*, Pomponius Secundus, *Atrous*; Varius Rufus, *Thyestes*; na temat tematycznych preferencji w tragedii rzymskiej zob. e.g. Styka 1990: 133nn.

Intryga i podstęp. Typowe dla dramatu angielskiego towarzyszą również wszystkim zachowanym greckim tragediom zemsty (a także ich senecjańskim odpowiednikom). Przynajmniej kilka spośród zaginionych na pewno nie jednak spełniało tego kryterium. Inaczej wyglądać musiała 'epicka' zemsta, jaką przedstawiały tragedie Ajschylosa oparte na mitach cyklu trojańskiego: trylogia *Myrmidoni*, *Nereidy*, *Frygijczycy* (p. 33) oraz *Psychostasia* i *Memnon* (p. 34). Prawdopodobnie to samo powiedzieć można o *Antiope* Eurypidesa (p. 29). Zaginęła wprawdzie część dotycząca zgładzenia Dirke, jednak obszerny fragment przedstawiający rozprawę Amfiona i Zetosa z Lykosem – zakończoną interwencją Hermesa *ex machina* – pozwala przypuszczać, że nie uciekli się oni do podstępu, lecz stanęli do otwartego boju ze swoim wrogiem. Podobnie w *Niobe* Sofoklesa (p. 40) Apollon i Artemida osobiście zabijają dzieci tytułowej bohaterki, inaczej niż w innych tragediach boskiej zemsty, gdzie ofiara gniewu któregoś z Olimpijczyków, w wyniku misternej intrygi, ginie z ręki innego człowieka (czasem też zwierzęcia), najczęściej jednego z najbliższych.⁵³

W tragedii elżbietańskiej, mściciel jest zawsze słabszy od swojego wroga; tym ostatnim jest bowiem władca, książę lub król.⁵⁴ Nic w tym dziwnego: gdyby zamienić ich rolami, gdyby to władca odpowiadać miał na krzywdę ze strony poddanego, nie mielibyśmy do czynienia z zemstą, lecz z karą (słuszną bądź nie). Elżbietański mściciel jest więc zdany na podstęp, intrygę, skrytobójstwo; zmuszony jest przy tym albo ukrywać swą tożsamość,⁵⁵ albo swą wiedzę o popełnionej przez wroga – przez władcę – w tajemnicy zbrodni,⁵⁶ lub przynajmniej – swoje prawdziwe wobec niego intencje.⁵⁷

W tragedii boskiej zemsty ten układ ról ulega odwróceniu. Tu bóg odpowiada na krzywdę ze strony śmiertelnika. Czy mamy tu zatem do czynienia z karą czy też z zemstą? Los Tantała czy Iksiona zdaje się jednoznacznie wskazywać na tę pierwszą interpretację: oto nikczemny człowiek dopuszcza się strasznej zbrodni, za co ojciec bogów i ludzi wymierza mu zasłużoną odpłatę. Czy takim samym jednak uznamy los na przykład Hippolytosa? Przedstawiona tu postać Afrodyty szokowała niektórych mściwością.⁵⁸ Gotowi jesteśmy przyjąć, że Zeus tamtych dramatów (choć zapewne pojawiał się we własnej osobie) to niemal Bóg chrześcijański, którego 'zemsta' (*mihi vindictam, ego retribuam*) jest zawsze tylko karą, gdy tymczasem bogini miłości w Hippolytosie (a także jej adwersarka, Artemis) to postać prymitywna, 'neo-homerycka', byt silniejszy od człowieka, lecz równie jak on odległy od moralnego Absolutu. To stanowczo zbyt pochopna interpretacja, oparta na przesłankach nowożytnych, chrześcijańskich. Nie oznacza to automatycznie, że jest ona błędna; dopóki jednak nie zostanie dowiedzione, że w jakiś sposób odpowiada antycznemu, greckiemu sposobowi myślenia, postrzegania, dopóty nie można jej bezkrytycznie akceptować. Dlatego też nawet te tragedie boskiej zemsty / kary (pozostawmy na razie przy tym niedookreśleniu), w których nowożytny odbiorca dostrzega jedynie zasłużoną karę, niekoniecznie znajdują się poza zakresem naszych zainteresowań.

⁵³ Tak dzieje się w *Hippolytosie* i *Bachantkach*, najprawdopodobniej dotyczy to też *Athamasa* Ajschylosa i Sofoklesa (p. 43), a także *Edonów* (p. 37), *Prządek* (p. 38), *Semele* (p. 41), *Łuczniczek* (p. 39) i *Glaukosa* (p. 42) tego pierwszego.

⁵⁴ Lorenzo w *Tragedii Hiszpańskiej* jest synem księcia Kastylii, bratankiem króla Hiszpanii; Ferneze w *The Jew of Malta* jest Gubernatorem wyspy; Tamora w *Tytusie Androniku* jest małżonką cesarza; Klaudiusz w *Hamlecie* jest królem; Piero i Książę w (odpowiednio) *Antonio's Revenge* i *Revenger's Tragedy* również są władcami; wrogami Hoffmana (*Hoffman*) są książęta (władcy) Prus, Saksonii, Austrii.

⁵⁵ Tak postępują np. Hoffman (*Hoffman*) i Vindice (*Revenger's Tragedy*).

⁵⁶ Ten rodzaj intrygi dominuje w elżbietańskiej tragedii zemsty. Spotykamy się z nim w *Tragedii Hiszpańskiej* (zgładzenie Horacja), w *Tytusie Androniku* (gwałt i okaleczenie Lawinii), *Hamlecie* (zgładzenie Hamleta-ojca), w *Antonio's Revenge* (zgładzenie Andrugia).

⁵⁷ Przykładem takiej fabuły jest *The Jew of Malta*.

⁵⁸ E.g. Grube (178): 'we are shocked by her vindictiveness', Conacher (28): 'simple human spite'.

W zachowanych tragediach zemsty tak bogowie jak też śmiertelnicy uciekają się do podstępów, aby wyrzucić na wrogu swój gniew. Jak bohaterowie elżbietańscy ukrywają oni swą tożsamość – Orestes (*Ofiarnice*, obydwie *Elektry*), ukrywają świadomość popełnionej zbrodni – Hekabe (*Hekabe*), ukrywają wreszcie swe wrogie intencje – Klytajmnestra (*Agamemnon*), Medea (*Medea*), Orestes et consortes (*Orestes*). Tak jak wśród elżbietańskich bohaterów mściciel – jeśli pominąć bogów – jest tu słabszy od swego wroga. Hekabe, Klytajmnestra i Medea są kobietami, ta pierwsza do tego branką i niewolnicą, ta ostatnia zaś wygnanką; ich przeciwnikami są tymczasem potężni władcy i ich bliscy: Polymestor, Agamemnon, Kreon. Powracający do ojczyzny Orestes jest również wygnańcem bez niczego, gdy tymczasem jego przyszłe ofiary, Klytajmnestra i Ajgistos – smoczymi (*Cho.* 1047) tyranami.

Naturalnie trzeba jeszcze zaznaczyć, że podstępna intryga, którą snuje Orestes, jest o wiele bardziej ‘dramatyczna’ niż heroiczne wyzwanie Achillesa. To ostatnie – zwłaszcza w tym konkretnym przypadku – wiąże się z ogromnym *pathos*, to pierwsze jednak otwiera możliwości dramaturgiczne już od antyku poczynając cenione najbardziej. Tragedia Achillesa – i wszystkie inne tego rodzaju – przedstawiała fabułę określaną przez Arystotelesa jako ‘prostą’ (ἀπλοῦς μῦθος) – tu dalej wyróżnia Stagiryta patetyczne i etyczne; tragedia Orestesa zaś – ‘zawikłaną’ (μῦθος πεπλεγμένος). Tę ostatnią charakteryzują dwa kluczowe dla dobrej – wg. Arystotelesa – tragedii elementy: *perypetia* i *anagnorisis*. Twierdzenia Stagiryty są normatywne – takimi były dla jego starożytnych i nowożytnych spadkobierców. Są one jednak też – pośrednio – opisem poezji tragicznej klasycznych Aten i dominującej w V i IV wieku praktyki dramaturgicznej. Jak wynika z powyższych rozważań, podstęp towarzyszy niezmiennie często attyckiej tragedii zemsty, choć nie jest to sztywną regułą. Trudno zresztą mówić o jakichkolwiek kanonach dramaturgii w odniesieniu do klasycznej tragedii greckiej; twórczość tak Ajschylosa, jak też Sofoklesa i, naturalnie, Eurypidesa, twórczość będącą wszak początkiem dramatu, traktować należy jako ciągłe poszukiwanie nowych form wyrazu, nie zaś przestrzeganie zastanych norm. Powszechność podstępów w attyckiej tragedii zemsty traktuję właśnie jako próbę wyrazu – jedną z wielu, być może najlepszą – pewnej treści, związanej z problemem ‘Inności’ mściciela (v. i.), nie zaś jako dramaturgiczny kanon ‘tragedii zemsty’, o którym raczyli zapomnieć archaiczny Ajschylos i ‘występny’ Eurypides.

Przelana krew. Elżbietańska tragedia zemsty nieodmiennie rozgrywa się wokół problemu odpłaty za przelaną krew. Hieronimo, Tytus, Hoffman, Hamlet, Antonio, Vindice – wszyscy ci bohaterowie, pozytywni bądź negatywni mszczą się śmierci bliskiej osoby. Pod tym względem attycka tragedia zemsty wcale nie jest tak jednolita. Rzeczywiście, znaczna część zachowanych dramatów – *Oresteja*, obydwie *Elektry* i *Hekabe* – dotyczy tego właśnie motywu. Zgoła odmienną jest jednak motywacja zemsty w *Medei* i w *Orestesie*, gdzie wiąże się ona z naruszeniem arystokratycznych wartości czci (τίμη) i więzów φιλία. Zaś tragedie boskiej zemsty – *Hippolit* i *Bachantki* – rozgrywają się wokół problemu *theomachii* śmiertelników. Wśród dramatów Seneki tylko *Agamemno* rozgrywa się wokół problemu przelanej krwi, choć jako motywacja mężobójstwa śmierć Ifigenii odgrywa tu raczej drugorzędną rolę. Powodem zemsty Atreusa w *Thyestesie* jest zdrada, której na bracie dopuścił się tytułowy bohater – na greckim gruncie mówilibyśmy więc znów o naruszeniu φιλία. *Hercules Furens* wreszcie to tragedia boskiej zemsty, choć sam bohater nie jest tu winny *theomachii*.

Proporcje te ulegną dalszemu odwróceniu, jeśli uwzględnić zaginione dramaty. Oprócz tragedii paralelnych do *Orestei* i obydwu *Elektr*, problem zemsty za przelaną krew podejmowały dramatyzacje mitu Alkmeona i Eryfile, Meleagra, Kresfontesa, a także niektórych mitów cyklu trojańskiego. Podobnie jak w *Medei*, *Orestesie* czy senecjańskim *Thyestesie* oraz ich zaginionych odpowiednikach, wiele tragedii zemsty rozgrywało się wokół

kwestii naruszenia więzów $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ i $\xi\acute{\epsilon}\nu\iota\alpha$; należały tu zapewne dramatyzacje mitu Perseusza, Alkmeona i Phegeusa, mit Prokne, Phineusa, Temenosa; wspomnieć też trzeba o micie Iksjona, który przede wszystkim jest ilustracją problemu boskiej zemsty / kary, jednak naruszone tutaj relacje, łączące Zeusa z bohaterem, to nic innego jak arystokratyczne więzi $\xi\acute{\epsilon}\nu\iota\alpha$. Wspomnieć trzeba też inne zaginione tragedie boskiej zemsty / kary, zarówno te opierające się na mitach klasycznej *theomachii* jak mity Dionizyjskie, Niobe, gdzie bohaterowie odmawiają bogu czci, a nawet walczą z jego kultem; jak również na innych, jak mit Thamyrasa czy Akteona. W wielu wreszcie dramatach motywem zemsty mogło być samo tylko prześladowanie, które spotyka samego bohatera lub jego najbliższych; dotyczyć to mogło tragedii opartych na micie Telefosa, Peliad czy Tyro.

Powyższy 'podział' jest, oczywiście, jedynie szkicem krytycznej systematyzacji. Jak pokazał przykład mitu Iksjona, motywacja zemsty, owa pierwsza krzywda, w attyckiej tragedii posiada wiele aspektów. Gwałtowna śmierć Agamemnona z ręki Klytajmnestry jest przede wszystkim rozlewem wołającej o pomstę krwi; niemniej jednak jest to również ostateczne zniszczenie małżeńskiej więzi $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$. Przykłady te można dalej mnożyć – rozważania te szerzej zostaną ujęte w drugiej części pracy. Na razie wypada stwierdzić, że inaczej niż w dramacie elżbietańskim (lub inaczej niż widzą to krytycy tragedii elżbietańskiej), motywacja odwetu w attyckiej tragedii zemsty jest bardzo różnorodna, często złożona, nie można zaś jej zrozumieć bez uwzględnienia właściwego tym dramatom kontekstu.

Demony i duchy. Kolejną charakterystyczną cechą, przypisywaną przez Thorndike'a elżbietańskiej tragedii zemsty, jest obecność duchów i rozmaitych demonów. Rzeczywiście, w *Tragedii Hiszpańskiej* duch Andrei i personifikacja Zemsty stanowią – jak sami mówią – chór dramatu komentując rozgrywające się na scenie wydarzenia, zaś w *Hamlecie* i w *Antonio's Revenge* duch ojca bohatera nie tylko wyjawia mu popełnioną zbrodnię, lecz także zagrzewa do zemsty w chwilach zwątpienia. Konsekwentnie trzymając się jednak argumentu Thorndike'a, należałoby uznać, że sztuki takie jak *Tytus Andronikus*, *Hoffman* czy *The Revenger's Tragedy* są niedoskonałymi tragediami zemsty, lub też – aby nie popaść w absurd – uciekać się do argumentacyjnej ekwilibrystyki.

Trudno więc wyobrażać sobie obecność duchów za warunek konieczny uznania danego dramatu tragedią zemsty. Niemniej jednak tam, gdzie motyw ten się pojawia, może stanowić istotny składnik aktu odwetu. Najbardziej oczywistym przykładem są tu *Hamlet* i *Antonio's Revenge*. Z punktu widzenia dramaturgicznej *praxis*, rola ducha jest tu nieodzowna: tylko dzięki niemu syn staje się mścicielem, dowiadując się o popełnionej w tajemnicy zbrodni;⁵⁹ tylko dzięki niemu tym mścicielem pozostaje w chwilach zwątpienia.⁶⁰ Z drugiej strony jego obecność na scenie, rozmowa z mścicielem – czasem tylko z nim, podczas gdy dla innych postaci duch pozostaje niewidoczny – jest znakiem przeniesienia obligacji, obowiązku pomszczenia krzywdy z bezpośrednio pokrzywdzonego na jego najbliższych. Podobną funkcję w innych tragediach zemsty spełniać mogą określone rekwizyty: tym samym dla Hieronima jest skrwawiona chusteczka Horacja (II.5.51f), okaleczone ciało ojca dla Hoffmana (I.1.1-10), zaś dla Vindice – czaszka Gloriany (I.1.14-49).

Zgoła odmiennymi postaciami, tak pod względem formalnym, jak też symbolicznym, są duch Andrei i Zemsta w *Tragedii Hiszpańskiej*. Andrea, choć żądny odwetu, inaczej niż Hamlet-ojciec, czy Andrugio nie jest uczestnikiem lecz jedynie obserwatorem rozgrywających się na scenie wydarzeń – pełni rolę tragicznego chóru, jak ją wówczas pojmowano. Postać Zemsty jednak symbolizuje samą swą osobą wszystko to, co rozgrywa się na scenie. Choć bezpośrednio nie uczestniczy w akcji, choć z formalnego,

⁵⁹ *Hamlet*: I.5; *Antonio's Revenge* III.1.33-50.

⁶⁰ *Hamlet*: III.4.130-135; *Antonio's Revenge*: III.1.174.

dramaturgicznego punktu widzenia jej wypowiedzi są li tylko komentarzem, niekiedy wybiegającym nieco w przyszłość, mamy jednak świadomość, że to ona właśnie – z zaświatów – kieruje biegiem wydarzeń na świecie (por. I.5.69-73; III.15.17f).

Wprowadzenie żadnego zemsty ducha na scenę jest niewątpliwie zasługą tragedii elżbietańskiej. Ani w zachowanych tragediach greckich, ani też w dramatach Seneki nie spotykamy bowiem tego motywu. Sam duch, oczywiście pojawia się tu dość często, zwłaszcza w tragedii rzymskiej. W tej ostatniej bowiem motyw ten łączy się ściśle z wątkiem zemsty; co więcej, powszechnie przyjmuje się, że para Tantalus – Furia z *Thyestes*a jest wzorem dla wspomnianej już pary Andrea – Zemsta u Kyd'a. Można, oczywiście wskazać liczne różnice. Pod względem formalnym para demonów u Seneki nie ma ambicji pełnić rolę chóru, gdyż ten już jest częścią tragedii; ich funkcja ogranicza się do samego tylko prologu. Tantalus, inaczej niż Andrea, nie jest żadnym zemsty, wręcz przeciwnie (86-95), bo też Tyestes w żaden sposób go nie skrzywdził; zgubny *furor* roznosi po domu Pelopsa jedynie zmuszony do tego przez Furię (96-100). Duch Tyestes'a w kolejnej senecjańskiej tragedii zemsty, *Agamemno*, jawi się już zupełnie inną postacią, choć pod względem formalnym jego rola, sprowadzając się do samego prologu, jest identyczna jak Tantała. Tu jednak duch jest osobiście zaangażowany w dokonanie zemsty, wszak szyję pod nóż małżonki dać ma tutaj syn jego wroga. Stąd też ekshortacja skierowana do – nieobecnego – Ajgistosa (49-52), która sprawia, że Hamlet-ojciec czy Andrugio mogą się wydać odległą reminiscencją tej postaci.

Wśród wszystkich zachowanych tragedii greckich duch na scenie pojawia się trzykrotnie: w *Persach*, w *Eumenidach* i w *Hekabe*.⁶¹ W tym pierwszym przypadku rzecz dotyczy nekromancji i nie ma żadnego związku z naszymi rozważaniami. *Eumenidy* zaś i *Hekabe* to tragedie zemsty; wydawać się może zatem, że obecność duchów musi być z tym wątkiem związana. Rzeczywiście, Duch Klytajmnestry w *Eumenidach* w pełni rolę podobną do znanych już Hamleta-ojca czy Andrugia: zagrzewa mściciela – tutaj mścicielki – do dalszej zemsty, dosłownie budzi je ze snu. Tragedia ta jest jednak pod każdym innym względem tak odmienna od przedstawionych powyżej dramatów elżbietańskich czy senecjańskich, że trudno z tej analogii wyciągać daleko idące wnioski. *Hekabe* tymczasem to dramat zawierający nader częsty w tragedii elżbietańskiej rodzaj intrygi, który, pod względem formalnym, otwiera bardzo prominentną rolę dla ducha. Polydoros zgładzony został potajemnie, jego zabójca stara się zatrzeć ślady morderstwa. Spodziewalibyśmy się zatem, że to duch chłopca wyjawia swojej matce, tytułowej mścicielce, dokonaną zbrodnię i domagać się będzie od niej zemsty. Nic podobnego jednak się nie dzieje. Duch Polydora wygłasza konwencjonalny prolog, przy czym, co istotne, przedstawiając zdarzenia dramatu, zapowiada jedynie ofiarowanie Polykseny, zemstę zaś swojej matki pomijając milczeniem. Sam nie pożąda odwetu, a jedynie – pochówku. Nie można mu więc nawet przypisać roli podobnej do Tantała czy Tyestes'a u Seneki.

Duże podobieństwo do senecjańskich i elżbietańskich upiorów można natomiast dostrzec w postaci Afrodyty w *Hippolytosie*. Rola jej znów ogranicza się do samego tylko prologu, gdzie zapowiada zemstę, która jest jej zemstą, choć nie dokona jej osobiście. Niczym demon w *Tragedii Hiszpańskiej*, kieruje ona wszystkimi wydarzeniami rozgrywającymi się na scenie, na 'ludzkim planie'. Podobną rolę przypisać można Junonie w *Oszalałym Herkulesie* Seneki.

Podsumowanie. Pojęcie 'tragedia zemsty' w odniesieniu do dramatu elżbietańskiego określa pewien podgatunek dramatyczny, jeden z wielu,⁶² posiadający określone, quasi-

⁶¹ W przypadku zaginionych tragedii z całą pewnością wskazać tu można *Polyksene* (fr. 522-528 R) Sofoklesa, gdzie duch Achillesa, inaczej niż u Eurypidesa (*Hekabe*) i Seneki (*Troades*), osobiście domaga się złożenia ofiary z dziewczyny swoim ceniom.

⁶² Np. 'tragedy of blood', 'tyrant tragedy', 'heroic tragedy', 'love tragedy' etc; J. L. Levenson, *Recent Studies in Elizabethan and Jacobean Drama*, SEL (Studies in English Literature) 1500-1900, 1988: 340.

genologiczne kryteria, rządzący się własnymi prawami.⁶³ Nie jest, rzecz jasna, przedmiotem niniejszej pracy badać, na ile takie 'gatunkowe' ujmowanie elżbietańskiej tragedii zemsty jest pod względem metodologii uprawnionym. Z całą pewnością jest to genologia retrospektywna, jako że pojęcie 'tragedia zemsty' nie funkcjonowało w renesansowym Londynie; publiczność Globe a także aktorzy i poeci rozróżniali jedynie komedie i tragedie; nawet tzw. 'dramaty historyczne' to kategoria wprowadzona przez wydawców sto lat po czasach Szekspira i jego współczesnych. Tworzenie nowych bytów krytycznoliterackich, jak powyższe 'podgatunki', nie przybliży nas do zrozumienia tragedii elżbietańskiej, do zrozumienia jej *modus operandi* naturalnym dla niej kontekście. Jediną racją istnienia takiej 'genologii' jest fakt, że stanowi ona swoiste terminologiczne rusztowanie, na którym krytyk buduje dalsze wnioski; traktowana zaś autotelicznie jest chybionym anachronizmem współczesnego formalizmu prowadzącym do zupełnie jałowych rozważań.

Jak wynika z przedstawionego wyżej porównania greckiej i elżbietańskiej tragedii zemsty, nie grozi nam pokusa klasyfikacji tej pierwszej według anachronicznej genologii. Dramat attycki bowiem nie spełnia wielu szczegółowych kryteriów, jakie elżbietańskiemu wyznaczył Thorndike i jego następcy. Tym samym pojęcie 'attycka tragedia zemsty' traktować będziemy wyłącznie jako termin oznaczający pewną tematyczną grupę dramatów, tak samo jak np. 'tragedie tebańskie', 'tragedie Atrydów' etc. Nie jest naszym zamiarem drobiazgowo opisywanie strukturalnych elementów łączących tę grupę. Jej wyodrębnienie jest niczym innym jak terminologicznym rusztowaniem, którym posługując się, zamierzamy przedstawić obraz i *modus operandi* problemu zemsty w tekstach tragedii na tle ich bliższego i dalszego kontekstu.

⁶³ Ibid.

3. POETYKA TRAGEDII ZEMSTY

Przedmiotem rozważań przedstawionych w poprzednim części była próba zdefiniowania lub raczej przybliżenia wyrażenia 'tragedia zemsty', przy czym nacisk spoczywał na drugim jego elemencie. Podjęta została próba określenia *differentia specifica* literackiego zjawiska określanego tym pojęciem; obecnie rozważymy jej *genus proximum*.

Jakimi zasadami winna rządzić się tragedia zemsty, aby, ujmując rzecz słowami Stagiryty, καλῶς ἔξει ἢ ποίησις? Jakimi zasadami winna rządzić się tragedia zemsty, aby w ogóle uchodzić mogła za... tragedię? To ostatnie pytanie bynajmniej nie jest zamierzonym absurdem. Teoria literatury – poczynając od antyku a na czasach najnowszych kończąc – definiowała kryteria rozmaitych gatunków dramatycznych. Niektóre wymierały, inne ewoluowały, rodziły się wreszcie zupełnie nowe, konsekwentnie jednak τὸ καλῶς ἔχειν każdego z nich wiązano z poszanowaniem charakterystycznych dlań, gatunkowych *differentiae specifica*.

Owe *differentiae specifica* nie zawsze przyjmowała postać sztywnego kanonu genologicznych kryteriów. Tak było od antyku po czasy klasycyzmu włącznie, gdzie rozróżnienia gatunków literackich, przede wszystkim zaś gatunków dramatycznych, dokonywano na podstawie zbioru reguł dotyczących języka, stylu, charakteru postaci – przede wszystkim ich statusu społecznego i konstytucji etycznej, rodzaju naśladowanej akcji czy wreszcie sposobu jej rozwiązania. Większość z tych zasad sięga jeszcze Poetyki Arystotelesa, niektóre są wynikiem jej mniej lub bardziej udanej egzegezy, można też wreszcie znaleźć wśród nich osobliwości zgola nieznane antycznej teorii literatury (choć powszechnie z niej wywodzone), jak słynna zasada trzech jedności.

W II połowie XVIII wieku romantyzm i kantowski idealizm utorowały drogę nowym koncepcjom tragedii, poezji czy literatury w ogóle. Przedmiotem uwagi przestały być formalne, opisowe kryteria: język, styl, sposób zakończenia, dobór postaci etc.; odtąd kluczem tak odczytywania jak też twórczości uznawana była istota, esencja dzieła sztuki. W odniesieniu do dramatu były nią kategorie estetyczne tragizmu i komizmu. Tragizm, oczywiście, nie powstał jako ściśle zdefiniowana kategoria, rządzona określonymi regułami i naukowo powtarzalna. Był istotą każdej 'prawdziwej' tragedii, również takiej, która niekoniecznie spełniała rygorystyczne kryteria formalnej genologii (Szekspir), lecz posiadał wiele twarzy, przy czym tylko niektóre z nich, jak 'konflikt tragiczny', 'tragiczne fatum' czy 'tragiczna wina' rysują się wyraziście.

Wreszcie trzeci, na tle dwóch poprzednich bardzo młody, nurt hermeneutyczny, którego duchowym ojcem uznać należy niewątpliwie Fryderyka Nietzschego, dojrzała zaś postać nadała mu dopiero krytyka (post-)strukturalistyczna. Nietzsche zwrócił uwagę na to, co w tragedii dionizyjskiej; strukturalizm opisuje to, co dionizyjskie w odniesieniu do historyczno-kulturowego kontekstu tragedii, do 'struktury' społeczności klasycznych Aten. Dionizos, bóstwo *par excellence* ambiwalentne, przekracza narzucone tej społeczności bariery, dekonstruuje jej 'strukturę'. To, co dionizyjskie, w tragedii wyraża się zatem odwróceniem, subwersją kulturowego i społecznego porządku klasycznych Aten.

Jak, na tle tych trzech tak dalece różnych, choć równie istotnych dla hermeneutyki tragedii i dramatu w ogóle ujęć przedstawia się attycka tragedia zemsty? Bezcelową – i dalece przekraczającą ramy niniejszego opracowania – byłaby analiza wszystkich tragedii zemsty w oparciu o wszystkie szczegółowe kryteria każdej z tych trzech metod. Zamiast tego ograniczymy się do wskazania tych elementów każdej z nich, które, w naszej opinii, są kluczowe dla dalszych rozważań poświęconych etyce tragedii zemsty.

Sprawiedliwość poetycka.

Dość powszechnie akceptowane przez badaczy najróżniejszej geograficznej i historycznej proveniencji założenie, iż tragedia w jakiś sposób powinna czynić człowieka lepszym, wyrażone jest już w najdawniejszych 'poetykach' starożytności – Arystofanesa i Platona. Korzenie nieco bardziej zawężonych postulatów, utylitaryzmu czy też wprost nazwanego dydaktyzmu również sięgają klasycznej starożytności. Próżno jednak szukać w antyku grecko rzymskim poetyki, która *explicite* wskazywałaby, że którykolwiek z tych celów miałyby być realizowany na drodze specyficznej przemiany dramatycznej fabuły, przedstawiającej marny los niegodziwców oraz szczęście dobrych i szlachetnych.

Samo określenie 'sprawiedliwość poetycka' (*poetic justice*) ukute zostało dopiero w II poł. XVII wieku przez Thomasa Rymera,¹ co, naturalnie, wcale nie oznacza, iż kryjąca się za nim koncepcja nie była znana wcześniej.² To jednak Rymer i jemu współcześni uczynili z niej konsekwentnie realizowany estetyczny postulat – do tego stopnia, że, nie poprzestając na potępieniu Szekspira za brak poszanowania dla sprawiedliwości poetyckiej, poprawiano jego dramaty tak, aby wielki poeta mógł rzeczywiście być 'wielki'.

Z całą pewnością pryncypia 'sprawiedliwości poetyckiej' ukute zostały przede wszystkim jako praktyczne wskazówki dla twórców (jak pisać dobre tragedie) i dla – wąsko pojętej – krytyki (jak odróżniać dobre od złych). Drugorzędnym natomiast wydaje się ich aspekt hermeneutyczny: samo 'znaczenie' dramatu uznawano za bezpośrednio osiągalne, zwłaszcza, jeśli dotyczyło to poezji nowożytnej; tragedie nie były *interpretowane* w duchu sprawiedliwości poetyckiej, mogły jedynie spełniać lub nie wytyczone przez tę zasadę kryteria.

Rygorystyczna realizacja pryncypiów poetyckiej sprawiedliwości w tragedii napotykać mogła jednak istotny problem. Sięgająca antyku i konsekwentnie podtrzymywana przez nowożytne poetyki tradycja za gatunkowo specyficzną dla tragedii cechę uznawała nieszczęśliwe zakończenie (*miserabilis exitus*); nie sposób połączyć jej z wymogiem pozytywnej odmiany losu dla postaci dobrych i szlachetnych. Już Corneille zauważył, że pryncypia sprawiedliwości poetyckiej w całej pełni realizować się mogły jedynie w komedii, której *exitus laeti* stanowiły dogodnie ramy formalne tej zasady.³ Sprawiedliwość poetycka bez *happy end'u* ograniczać się mogła wyłącznie do swego negatywnego aspektu: nieszczęścia nikczemnika, lub bohatera, który w taki czy inny sposób na swój los zasłużył.

Elżbietańska tragedia zemsty wydaje się dość łatwo poddawać takiemu właśnie hermeneutycznemu schematowi: interpretacji w kategoriach winy i następującej po niej kary. Dramaty takie jak *Tragedia Hiszpańska*, *Hamlet*, *Antonio's Revenge*, *The Revenger's Tragedy* czy *The Duchess of Malfi* – by wymienić tylko najbardziej reprezentatywne – rzeczywiście odczytywać można jako tragedie winy i kary. Zawiązaniem akcji jest wyrządzona przez nikczemnika – a jego (ich) negatywna etopeja bywa nader wyrazista – krzywda, która dotyka mściciela w nader osobisty sposób. Lorenzo i Baltazar, negatywni bohaterowie Tragedii Hiszpańskiej podstępnie mordują syna Hieronima, w *Hamlecie*, *Antonio's Revenge* i w *The Revenger's Tragedy* nikczemnicy zabijają ojców mścicieli, przy czym w dwóch ostatnich dramatach, podobnie jak w *The Duchess of Malfi*, całe ich postępowanie przedstawione zostaje ciąg zwyrodniałych łotrstw. Akt zemsty, w którym nikczemnicy giną – czemu nieraz, jak w

¹ Por. Udalska 472nn.

² Np. żyjący w II poł. XVI w. Jean de la Taille uważał już, że 'każda okrutna zbrodnia musi doczekać się na scenie kary' (za Udalska 283); podobnie też Corneille, kilka lat zanim Rymer sformułował swój manifest, podkreślał, że użyteczność utworu dramatycznego leży w 'ostatecznym tryumfie cnoty' (Udalska 300).

³ Tegoż Corneille'a *Cyd* wydaje się przeczyć takiemu stwierdzeniu, tylko pozornie jednak, jako że ówczesna krytyka literacka, poróżniona w *Querelle du Cid*, już to odmawiała mu walorów estetycznych jako genologicznej chimerze, już to doceniała go jako tragikomedię.

Antonio's Revenge czy *The Revenger's Tragedy*, towarzyszy wymyślne okrucieństwo – interpretuje się jako zasłużoną karę i, tym samym, realizację sprawiedliwości poetyckiej.

Tragedia grecka nie spełniała kryteriów sprawiedliwości poetyckiej. Podkreślali to tak przeciwnicy jak i apologety tej idei; świadomi tego byli zarówno ci, którzy widzieli w dramacie attyckim wzór do naśladowania, jak też ci, którzy przeciwstawiali mu 'doskonalszą' poezję nowożytną.⁴ Jak zatem pogodzić to z uwagami starożytnych o dydaktycznym charakterze poezji w ogóle, poezji zaś dramatycznej w szczególności?

Rozwijająca się od XIX wieku 'naukowa' filologia klasyczna rozwiązała tę trudność wprowadzając swoisty schemat hermeneutyczny opierający się na sekwencji *hybris-nemesis* (lub *hybris-dike*) swoistej wariacji bliskiego Rymerowi motywu winy i kary. Za paradygmatyczną dla takiej interpretacji uchodzi fabuła *Persów*, gdzie postępowanie Kserksesa, jako *hybris* określone dwukrotnie (808, 821), wywołuje karę bogów, której rezultatem jest zniszczenie perskiej wyprawy i, naturalnie, nieszczęśliwą przemianę losu bohatera. Jako kategoria hermeneutyczna, *hybris* jest określeniem dość pojemnym. W *Persach* jest ono zestawiane z τὸ ὑπέρφρον θνητὸν ὄντα φρονεῖν (820) nieco wcześniej zaś z ἄθεα φρονήματα (808); takie też, religijne czy wręcz metafizyczne odczytywanie *hybris*, rozumianej jako naruszenie kosmicznej równowagi przez zbyt wielkie zamysły śmiertelników, tradycyjnie już przyjmuje się w badaniach nad tragedią grecką.⁵ Warto przy tym podkreślić, iż tak pojmowaną *hybris* nie do końca można utożsamiać z chrześcijańską 'pychą', ta ostatnia bowiem, jako jeden z 'grzechów głównych' jest zjawiskiem *par excellence* moralnym, podczas gdy kara zsyłana za *hybris*, nie do końca określoną metafizyczną transgresję, wiązana jest często z amoralnym (co nie znaczy niemoralnym) φθόνοϛ θεῶν.⁶

Fabuła najstarszej z zachowanych tragedii podlega dość prostej i przejrzystej interpretacji: Kserkses popada w *hybris*, za co spotyka go kara ze strony nieśmiertelnych bogów. Jeśli ów schemat hermeneutyczny zestawić z powszechnie przyjętym założeniem o religijnym charakterze tragedii attyckiej oraz notorycznie powtarzanym biograficznym dogmatem o bogobojności Ajschylosa i Sofoklesa (szczególnie tego ostatniego), nietrudno o tegoż schematu generalizację. Sugeruje się zatem, jakoby *hybris* była immanentą cechą tragicznego bohatera (utożsamiając ją niekiedy z *tragic flaw*, o której v. i.), zwłaszcza w dramatach dwóch starszych poetów, zaś schemat *hybris-nemesis*⁷ stanowił podstawową strukturę, swoisty 'kosmos' ich tragedii, która, nawet jeśli nie dostępna, jak w *Persach*, bezpośredniej interpretacji, powinna zostać odnaleziona i odczytana.⁸ Nietrudno domyślić

⁴ Por. e.g. Udalska 315nn, 449-67.

⁵ W szczególności zaś – tragediami Ajschylosa, por. Fisher 1992: 247; por. też C. del Grande, *Hybris*, Napoli 1947: 82-130; na temat ὕβρις Kserksesa por. 258-63; por. też Fraenkel 1.349: 'to crave for the λῑαν, the ἄγαν is ὕβρις in the true sense of the word'; Denniston – Page ad 763nn: 'arrogantly proud, self-willed'.

⁶ Na temat związku ὕβρις i φθόνοϛ θεῶν zob. Cairns 1996: 17-22.

⁷ Nową apologię owej tradycyjnej asocjacji, tym razem jednak opartą nie na wątpliwych interpretacjach tekstów lecz źródłach ikonograficznych przedstawia E. J. Stafford, *Nemesis, Hybris and Violence*, w: Bertrand 2005.

⁸ Tak np. North 1966: 33-50; szczególna żywotność charakteryzuje ten koncept w pracach badaczy, którzy nie zajmują się specjalistycznie tragedią grecką, lecz tragedią – dramatem w ogóle e.g. N. Frye ('the great majority of tragic heroes do possess hybris, a proud, passionate, obsessed or soaring mind which brings about a morally intelligible downfall', 70); Krieger; Bateson (który krytykuje Arystotelesa za to, że ten 'shows no awareness whatever of such concepts as Hubris, Nemesis, Fate, moderation («nothing too much»), and «knowledge of suffering», which lie at the very heart of Greek tragedy [JK]', 295) – autorzy esejów w Michel – Sewall; por. też T. R. Henn, *The Harvest of Tragedy* (London, 1956), passim. Wśród najbardziej prominentnych badaczy tragedii greckiej czerpiących obficie (choć nie tak zachłannie, jak wzmiankowani wyżej) z tej koncepcji wskazać można min. Pohlenza 1930 i Kitto 1997 (także 1954 i 1966); doczekała się ona nawet swej freudowskiej reinterpretacji: w swoim artykule (TAPA 101) Caldwell argumentuje, że 'hubris is an act of usurpation against the divine figure of the father' (88). Wśród najważniejszych polemik z ową 'metafizyką *hybris*' wskazać należy: Kaufmann 1979²: 63-68, Lattimore 1964 22-5; Vickers 1971: 29-33; od *refutatio* tej koncepcji wreszcie rozpoczyna monografię ὕβρις Fisher (1992: 3; por. też Fisher 1979: 45); por. też Cairns 1996: 17. W recenzji (AJP 77.2) drugiego wydania

się, iż taka generalizacja skutkuje prokrustesową hermeneutyką, połączoną niekiedy z inkwizytorskim poszukiwaniem winy tragicznego bohatera, co zwykle dokonuje się za cenę niedoczytania, nadinterpretacji czy też po prostu braku logiki. Jaskrawym przykładem takiego *flaw hunting* są rozmaite i liczne interpretacje *Króla Edypa*, których wspólnym mianownikiem jest przekonanie o winie tytułowego bohatera, za którą 'ukarany' zostaje ojcobójstwem i incestem.⁹

Interesującym przedsięwzięciem byłby diachroniczny opis pojęcia *hybris* jako kategorii hermeneutycznej. W przeciwieństwie do równie intensywnie eksploatowanej *hamartia*, próżno szukać jakiejkolwiek wzmianki o *hybris* w antycznych poetykach. Wśród zachowanych tekstów sekwencja *hybris-dike* po raz pierwszy przedstawiona zostaje u Hezjoda (δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει | ἐς τέλος ἐξελθοῦσα παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω, *Op.* 217n), choć w znaczeniu odległym od tego, jakie przypisuje się jej w hermeneutyce greckiej tragedii.¹⁰ To pierwsze zastrzeżenie wobec nadużywania tego greckiego rzeczownika w interpretacjach tragedii attyckiej. Drugie, poważniejsze wiąże się z jego zakresem semantycznym i – na ile pozwala rekonstrukcja – jego pragmatyką w kulturze klasycznych Aten.

Wśród słownikowych (LSJ) definicji pojęcia ὕβρις próżno szukać takiej, która odpowiadałaby owej metafizycznej pysze; za najbliższą, choć i tak odległą, uznać można chyba 'wanton violence arising of the pride [JK] of strength'. W klasycznych Atenach pojęcie ὕβρις funkcjonowało jako określona kategoria prawna, obejmująca czyny ścigane z oskarżenia γραφή ὕβρεως. Charakter czynów podlegających owemu oskarżeniu nie jest jednak wyraźnie zdefiniowany; w przytoczonym przez Demostenesa νόμος przedstawione są bowiem wyłącznie sankcje, same zaś delikty określone jedynie warunkowym εἰάν τις ὑβρίζη εἰς τινα, ἢ παῖδα ἢ γυναῖκα ἢ ἄνδρα, τῶν ἐλευθέρων ἢ τῶν δοούλων.¹¹ Wyrażenie ὑβρίζειν obejmowało prawdopodobnie dość szeroki zakres przestępstw; z pewnością zaliczyć do nich można rozmaite przewinienia o charakterze seksualnym oraz fizyczną napaść.¹² To ostatnie zasługuje na szczególną uwagę. Fizyczna napaść, pobicie podlegać mogły bowiem przynajmniej trzem rodzajom oskarżenia; oprócz γραφή ὕβρεως były to δίκη αἰκίας i γραφή τραύματος ἐκ προνοίας. Oczywiście nie każda fizyczna napaść skutkować musi zranieniem (τραῦμα); spoliczkowany przez Meidiasa Demostenes zapewne nie mógł i nie chciał wnosić tego ostatniego oskarżenia. Na czym jednak polegała różnica między 'zwykłym' pobiciem (αἰκία) a ὕβρις? Z pewnością nie leżała ona w czysto ilościowym oszacowaniu wyrządzonej krzywdy: Ariston, który wnosi oskarżenie w ramach δίκη αἰκίας został, jak sam utrzymuje, pobity przez niejakiego Konona tak ciężko, że ledwo uszedł z życiem; tymczasem Demostenes uznaje słusznym wniesienie γραφή ὕβρεως z powodu policzka.¹³ Różnica

Die Griechische Tragödie (1954) Lattimore podkreśla, że Pohlenz „consistently uses *hybris* where the poets do not, and ignores it where they do, since it constantly does not mean what he wants it to mean” (198 p. 2); ten sam uczony w recenzji Kitto 1966 (*Phoenix* 21.2) koncepcję *hybris* opisuje jako „our modern demon (...), who has come in and sat down, uninvited as usual, among the guests”.

⁹ Por. na ten temat E. R. Dodds, *On Misunderstanding the «Oedipus Rex»*, G & R 13.1 1966: 39-42; Said 1978: 26-31.

¹⁰ M. Gagarin (CP 68.2: 90, p. 48) podkreśla, że pojęcie ὕβρις występuje tu przede wszystkim w znaczeniu 'przemoc', w żadnym zaś wypadku nie sygnalizuje ono „outrage against the gods”; por. też W. J. Verdenius, *A commentary on Hesiod: Works and days*, vv.1-382 (Leiden, 1985) ad loc.

¹¹ Tekst owego νόμος przytacza również Aesch. 1.16, fragment ten jednak, w przeciwieństwie do D. 21.47, powszechnie uznawany jest za nieautentyczny, por. MacDowell 1976: 31 (p. 23).

¹² Por. D. Cohen, *Sexuality, Violence and the Athenian Law of «hybris»*, G&R 38.2, 1991 (=~ Cohen 1995: 143-162); Fisher 1992: 104-11.

¹³ D. 21 nie jest jednak oskarżeniem w ramach γραφή ὕβρεως lecz tzw. προβολή, specjalnej skargi wnoszonej przed Zgromadzeniem, w sprawie uchybień związanych z przebiegiem uroczystości podczas Dionizjów (D. 21.8); ta sama procedura wiązała się również z uchybieniami dotyczącymi misterii Eleuzyńskich (D. 21.175n, And. 1.111n); por. też MacDowell 1976: 29, N. Fisher, *The Law of Hubris in Athens*, 134n, w: Cartledge – Millet – Todd; Parker 2005: 64.

między αἰκία a ὕβρις dotyczyła bowiem strat ‘moralnych’ tj. poniżenia i upokorzenia ofiary,¹⁴ z czym nie zawsze wiązało się ‘zwykłe’ pobicie.¹⁵ Ariston napadnięty został nocą, zaś Demostenes spoliczkowany w biały dzień, w teatrze, gdzie był choregiem, na oczach całej niemal polis. Istotą rzeczy nie było jednak oszacowanie obiektywnych strat – nawet tych moralnych, lecz subiektywnej psychicznej dyspozycji sprawcy: czy rzeczywiście chciał on poniżyć ofiarę, czy też może było to wynikiem zbiegu okoliczności. Ariston nie waha się określić postępowanie Konona jako ὕβρις, podkreślając, że powodem rezygnacji z cięższego oskarżenia, jakim była γραφή ὕβρεως, był wyłącznie jego – Aristona – młody wiek oraz rady przyjaciół, którzy obawiali się, że tak poważnej sprawy nie będzie w stanie skutecznie poprowadzić (μὴ μείζω πράγματα ἢ δυνήσομαι φέρειν ἐπάγεσθαι). Nocna napaść nie naraziła wprawdzie Aristona na utratę godności porównywalną do tej, która zapewne była udziałem Demostenesa, jednak zachowanie Konona, który w swoistym geście zwycięstwa naśladował zachowanie koguta po walce, niczym skrzydłami uderzając łokciami o boki, przedstawione zostaje jako wyraźne σημεῖον ὕβρεως, której istotą było tu poniżenie ofiary i podkreślenie własnej przewagi. Samo akt napaści fizycznej nie był ani postrzegany ani przedstawiany jako ὕβρις; jak podkreśla Demostenes, decydującym kryterium jest nie samo uderzenie, lecz towarzyszące mu zachowanie napastnika: postawa, spojrzenie, słowa (τὸ σχῆμα, τὸ βλέμμα, ἢ φωνή; 21.71). Co więcej, akt ὕβρις niekoniecznie utożsamiany musiał być z fizyczną przemocą.¹⁶ Apollodoros, oskarżyciel w D. 45, wspomina, iż wytoczył niejakiemu Formionowi γραφή ὕβρεως, ponieważ ten poślubił jego matkę (zagarniając również majątek) bez jego zgody. Wprawdzie mówca podkreśla tu, iż powodem takiego właśnie oskarżenia był przede wszystkim zawieszenie, ze względu na prowadzoną wojnę, prowadzenia spraw ‘z prywatnego powodztwa’ (δίκαι), jednak postępowanie Formiona musiało spełniać przynajmniej niektóre kryteria ὕβρις, aby tego rodzaju oskarżenie w ogóle było możliwe.¹⁷

W warunkach ateńskiej demokracji, gdzie dominująca ideologia stawiała wszystkich Ateńczyków (tj. mężczyzn obywateli) na równi (co wcale nie musiało i raczej nie miało odzwierciedlenia w codziennym życiu), jako ὕβρις postrzegane i przedstawiane mogło być postępowanie, którego celem było poniżenie ofiary i podkreślenie własnej przewagi. Naturalnie nawet wśród samych Ateńczyków istniały formalnie sankcjonowane różnice, jak choćby między urzędnikami i obywatelami, którzy żadnej funkcji publicznej aktualnie nie pełnili. Stąd też napaść Meidiasa przedstawiana jest – i zapewne uchodzić mogła – jako postępek szczególnie niegodziwy, gdyż jako człowiek prywatny uderzył on chorega. Formalnie sankcjonowane były także nierówności pomiędzy różnymi grupami społecznymi klasycznych Aten, między obywatelami a niewolnikami, metojkami czy... kobietami. Za ὕβρις uchodzić mogło tu nie tylko postępowanie mające na celu poniżenie, np. obywatela przez niewolnika lub wyzwolenca, lecz także dążenie do zniwelowania dzielących ich

¹⁴ Por. Ar. Rhet. 1378b: καὶ ὁ ὕβριζων δὲ ὀλιγωρεῖ ἔστι γὰρ ὕβρις τὸ πράττειν καὶ λέγειν ἐφ' οἷς αἰσχρὴν ἔστι τῷ πάσχοντι.

¹⁵ Które mogło być np. aktem zemsty: οἱ γὰρ ἀντιποιοῦντες οὐχ ὕβριζουσιν ἀλλὰ τιμωροῦνται (ibid.); por. też Rhet. 1374a: οὐ γὰρ εἰ ἐπάταξεν πάντως ὕβρισεν, ἀλλ' εἰ ἐνεκά του, ὅσον τοῦ ἀτιμάσαι ἐκεῖνον ἢ αὐτὸς ἡσθῆναι oraz D. 21.71: οὐδὲ τὸ τύπτεσθαι τοῖς ἐλευθέροις ἐστὶ δεινόν, καίπερ ὄν δεινόν, ἀλλὰ τὸ ἐφ' ὕβρει.

¹⁶ Por. Fisher 1992: 86–150; zob. też N. Fisher, *Body Abuse. The Rhetoric of Hubris in Aeschines' «Against Timarchus»*, 69 (w: Bertrand 2005): ‘hybris denotes all types of seriously insulting or humiliating behaviour, not solely those which are violent and sexual.’

¹⁷ Fisher (1976: 181) uważa, że ze względu na status Formiona, metojka i wyzwolenca, jego małżeństwo z matką Apollodorosa mogło być postrzegane i przedstawiane jako celowa zniewaga wymierzona w jego dom (którego głową, κύριος, stał się po śmierci ojca).

różnic; to właśnie mogło być podstawą γραφή ὕβρεως wytoczonej Formionowi przez Apollodorosa.¹⁸

ὕβρις¹⁹ nie była więc konkretnym czynem, lecz jedynie jego aspektem, mającym swe źródło w psychologii sprawcy, którego celem jest poniżenie i upokorzenie ofiary (przy czym za poniżenie uchodzić mogła również próba zniwelowania dzielących sprawcę i ofiarę różnic społecznych). Wynika stąd jednoznacznie, iż ὕβρις manifestować mogła się wyłącznie w stosunkach między dwoma podmiotami. Człowiek mógł uchodzić za ὕβριστης jedynie w relacji do innego człowieka, grupy ludzi, boga; ὕβρις nie mogła natomiast zaistnieć 'sama w sobie'.²⁰ W tym miejscu warto na chwilę wrócić do tradycyjnego usus tego pojęcia w odczytywaniu tragedii greckiej. Zgodnie z nią jest ono równoważne ze 'zbyt wielkimi zamysłami', 'zbytnią pewnością siebie', której konkretyzacją niekiedy może być poniżenie kogoś innego, niekiedy jednak ograniczać się może ona wyłącznie do samego podmiotu działającego. To właśnie owe 'zbyt wielkie zamysły' wyrażane są w języku greckim poprzez zwroty μέγα φρονεῖν lub μεῖζον ἢ ἀνθρώπινα φρονεῖν oraz określenia synonimiczne stanowią o *hybris* i następującym później upadku bohaterów tragicznych. Z dotychczasowych rozważań wynika jednak, że samo μέγα φρονεῖν, nie stawiające postaci w relacji do kogokolwiek innego nie może jeszcze zostać uznane za akt ὕβρις.²¹

Z kolei wyrażenie μεῖζον ἢ ἀνθρώπινα φρονεῖν wyraźnie sugeruje dążenie do zniwelowania różnic między człowiekiem a istotami wyższymi, za które uznawano wszystkich bogów oraz pomniejszych δαίμονες.²² Zapewne mogło uchodzić to za akt ὕβρις, co wydają się sugerować przypisane Piastunce Fedry słowa: οὐ γὰρ ἄλλο πλὴν ὕβρις | τὰδ' ἐστὶ κρείσσω δαιμόνων εἶναι θέλειν (*Hipp.* 474n). Logicznym wnioskiem wydawałoby się utożsamienie w ten sposób określanego postępowania z *hybris*. Jeśli jednak rozważyć dramaty lub ich fragmenty *explicit*e podejmujące ten właśnie motyw, stwierdzimy, że nigdzie, pomijając przytoczone wcześniej wypowiedzi z *Persów*, nie łączy się on z *hybris*. W *Ajasie*, gdzie dwukrotnie (761, 777, por. też 127-133) butne postępowanie tytułowego bohatera względem bogów opisane zostaje wyrażeniem μὴ κατ' ἀνθρώπων φρονεῖν, nigdzie w takim właśnie kontekście nie słyszymy o *hybris*.²³ W *Siedmiu przeciw Tebom*, jeden z najeźdców, olbrzymi Kapaneus,

¹⁸ Por. e.g. Fisher 1992: 117n, 129n. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Argiwskie uroczystości, podczas których kobiety przebrały się za mężczyzn nazywano ὕβριστικά (Plu. 245e), por. też Vidal-Naquet (2003) 273-291.

¹⁹ W dalszych rozważaniach przypisywaną tragedii greckiej kategorię estetyczną zaznaczać będziemy łacińską transliteracją, *hybris*, podczas gdy funkcjonującą w ateńskim dyskursie moralno-prawnym – pisownią oryginalną, ὕβρις.

²⁰ Na dowód, że jednak mogła, MacDowell (1976: 19) przytacza S. Tr. 888, gdzie samobójstwo Dejaniry opisane jest tym właśnie określeniem: ἐπειδὲς, ὦ ματαία, τάνδ' ὕβριν. Pojęcie ὕβρις można tu jednak odczytać figuratywnie, np. Kamerbeek (ad loc.) sugeruje katachrezę (niezbyt szczęśliwie, gdyż nie brak w języku greckim określeń, które mogłyby wyrazić okropność samobójstwa Dejaniry).

²¹ Por. Kaufman 1968: 64-68; całkowitą dysocjację wyrażenia μέγα φρονεῖν od ὕβρις postuluje Fisher 1992: 125, 148, 224 p. 122, 238, 244, 374, czemu nie bez słuszności sprzeciwia się Cairns (1996: 10-17), który wskazuje wiele miejsc, gdzie pojęcia te mogą się zazębiać; warto w tym miejscu zwrócić uwagę na wyrażenie καταφρονεῖν, które z w przeciwieństwie do μέγα φρονεῖν nie występuje absolutnie, lecz zawsze wpisuje się w relację podmiot – obiekt, zaś desygnujący wertykalną relację przedrostek κατα (górną-dół) wyraźnie implikuje intencję poniżenia przedmiotu czynności φρονεῖν; tym samym można uznać, iż określenie to może być synonimiczne z ὕβρις (naturalnie w czysto psychologicznym aspekcie); podobne znaczenie może wyrażać μέγα φρονεῖν, jeśli również wpisane jest w relację podmiot – przedmiot, np. μέγα φρονεῖν εἰς τινά.

²² Co podkreśla Cairns (1996: 18) uznając, że, w odróżnieniu od 'zwykłego' μέγα φρονεῖν, które może być 'justified' wyrażenie μεῖζον ἢ ἀνθρώπινα φρονεῖν 'entails the notion of excess and always involves reprehensible self-assertion in the face of legitimate claims to time; thus it always constitutes a standard case of *hybris* in its unattenuated sense'.

²³ Cairns (1996: 12) zwraca uwagę na wypowiedź Menelaosa o zmarłym bohaterze: ἔρπει παραλλὰξ ταῦτα. πρόσθεν οὗτος ἦν | αἰῶν ὕβριστής, νῦν δ' ἐγὼ μέγ' αὖ φρονῶ (1087n), gdzie μέγα φρονεῖν wydaje się być zestawione na równi z ὕβριστής (παραλλάξ; πρόσθεν οὗτος – νῦν δ' ἐγὼ αὖ). Wątpliwym jest jednak, aby

również opisany zostaje jako οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονῶν. Ani pojęcie ὕβρις ani jego kognaty nie pojawiają się nigdzie w odniesieniu do tej postaci u Ajschylosa, mimo że w ten właśnie sposób opisywani są inni spośród Siedmiu. Bez wątpienia Kapaneus i Ajas to postaci podobne, zarówno fizycznie jak też charakterologicznie: obydwu cechuje nadzwyczajna siła fizyczna i równa jej pewność siebie. Wypowiedzi tego pierwszego charakteryzuje jednak pogarda wobec boskich zamysłów,²⁴ cecha, której próżno szukać w słowach przypisanych Ajasowi. Stąd też w *Błagalnicach* Eurypidesa postępowanie Kapaneusa, opisane niemal w identyczny sposób jak u Ajschylosa, jednoznacznie zostaje określone jako *hybris* (Supp. 495).²⁵ Wracając do postaci Kserksesa podkreślić, iż na jego postępowanie składa się nie tylko τὸ ὑπέρφεν φρονεῖν (820), ὑπέρκόμπος φρόνημα (827n), ὑπέρκομπος θράσος (830) etc., lecz także konkretne występki przeciwko bogom: splądrowanie i spalenie świątyń. Warto przypomnieć, że takie właśnie postępy explicite kwalifikował w swoich magnezyjskich prawach Platon jako ὕβρις.²⁶

Dotychczasowe rozważania nie mają na celu całkowitej dysocjacji kryjących się za wyrażeniami ὕβρις i μέγα φρονεῖν koncepcji. Niewątpliwie, jak sugeruje fakt ich częstego występowania razem w tekstach literackich, istnieje między nimi wyraźny związek, podobnie jak między ὕβρις a ἄτη, κόρος, πλοῦτος, ὄλβος, τύραννις etc.²⁷ Każde z nich wyraża jakiś sukces, przewagę, która może być źródłem – uzasadnionej bądź nie – ‘dumy’ lub ‘pychy’ wyrażanej frazą μέγα φρονεῖν. To z kolei jest punktem wyjścia dla ὕβρις. Tę właśnie myśl – *implicite* – wyraża słynny παλαίφατος γέρων λόγος (Ag. 750-762) oraz niektóre fragmenty Eurypidesa.²⁸ O ile utożsamianie tych pojęć ze sobą wydaje się błędne, to niewątpliwie pozostają one w swoistym związku przyczynowo skutkowym; człowiek, którego charakteryzują μέγαλα φρονήματα, ‘zagrożony’ jest ὕβρις – ta jednak ujawnić się może dopiero w jego relacjach z innymi. Nie oznacza to, naturalnie, że pojęcia te nie mogą nigdy występować zamiennie, tyle że nie na zasadzie synonimii, lecz metonimii.²⁹

Persowie niewątpliwie poddają się interpretacji w duchu sekwencji ὕβρις – δίκη w duchu ‘sprawiedliwości poetyckiej’. Nie jest bynajmniej naszym celem polemika z takim właśnie odczytywaniem najstarszej z zachowanych tragedii. Należy jedynie podkreślić, że narzucanie *a priori* takiej interpretacji innym dramatom, zwłaszcza dramatom Ajschylosa i Sofoklesa, dokonywane w oparciu o błędne, naszym zdaniem, utożsamienie (co nie wyklucza metonimicznych asocjacji) *hybris* z μέγα φρονεῖν, w konsekwencji zaś z ‘pewnością siebie’,

będąca częścią agonu wypowiedź była tak jednoznacznie pejoratywna (na temat negatywnego wydźwięku pojęcia ὕβρις v. i.) wobec postaci, której jest ona przypisana; co więcej redundantną byłaby wówczas wypowiedź chóru: εἴτ' αὐτὸς ἐν θανοῦσιν ὕβριστης γένῃ (1092). Jak podkreśla Fisher (1979: 34; 1992: 315n) samo μέγα φρονεῖν nie jest tutaj tożsame z ὕβρις, lecz jedynie stanowi dla niej punkt wyjścia; objawia się ona dopiero w usiłowaniu zapobieżenia pogrzebowi Ajasa.

²⁴ Fisher (1992: 251-4) uznaje wszystkich innych najeźdców, poza Amfiaraosem i Polynejkesem, za *hybristai*.

²⁵ Określeniami z tej grupy pojęciowej opisywany jest Kapaneus również w *Fenicjankach* (179) choć rzecz nie tutaj jego stosunku do bogów, lecz do Tebańczyków.

²⁶ Lg. 885a; tego rodzaju postępy w klasycznych Atenach ścigane były jednak w ramach innych oskarżeń; obok wspomnianej już προβολή (wniesionej przez Demostenesa przeciwko Meidiasowi), były to: γραφή ἱερῶν χρημάτων (oskarżenie w sprawie niedokonania wpłaty należnych świątyni pieniędzy) wspomniana w D. 19.293, γραφή ἱεροσυλίας oraz, oczywiście, γραφή ἀσεβείας, por. Parker 2005: 63-68.

²⁷ Por. e.g. R. E. Doyle, *Olbos, Koros, Hybris and Ate From Hesiod to Aeschylus*, *Traditio* 26.

²⁸ Sukces, który rodzi *hybris*: ὁρῶ δὲ τοῖς πολλοῖσιν ἀνθρώποις ἐγὼ | τίκτουςαν ὕβριν τὴν πάροιθ' εὐπραξίαν E. fr. 237 N; ὕβριν τε τίκτει πλοῦτος ἢ φειδῶ βίου fr. 238 N

²⁹ Fisher (1992: 414), choć postuluje zupełne rozdzielenie tych dwóch pojęć (p. 10), uznaje, iż μέγα φρονεῖν stanowić może warunek rozwinięcia się ὕβρις. Warto podkreślić, że, jak zauważył MacDowell ὕβρις (1976: 21) i jej kognaty była zawsze określeniem pejoratywnym, choć ewidentnie nie dotyczy to niektórych przykładów katarchrestycznego zastosowania tego pojęcia np. w odniesieniu do roślin (Michellini 1978); tymczasem wyrażenie μέγα φρονεῖν mogło mieć znaczenie neutralne lub zgoła pozytywne (S. Aj. 1125).

‘dumą’, ‘pychą’, ‘grzechem’ ‘winą’ etc. bliższe jest XIX-wiecznym katedrom niemieckich uniwersytetów niż Teatrowi Dionizosa w klasycznych Atenach.

Pozbawiona owego metafizycznego kontekstu sekwencja ὕβρις – δίκη wydaje się natomiast precyzyjnie odzwierciedlać strukturę tragicznej zemsty, czy wręcz zemsty w ogóle. Arystoteles wyraźnie przedstawia ją jako sekwencję ὕβρις – τιμωρία (Rhet. 1378b), gdzie pierwszy element jest niczym nie uzasadnioną³⁰ krzywdą, drugi zaś – krzywdą odwzajemnioną, wyraźnie od tej pierwszej odróżnioną (οἱ γὰρ ἀντιποιοῦντες οὐχ ὕβριζουσιν ἀλλὰ τιμωροῦνται, Rhet. 1378b).

Konsekwentnie, tylko niektóre spośród pierwszych (wanton) krzywd wyrządzonych tragicznym mścicielom nie są przedstawiane w tekstach dramatów jako ὕβρις. Co więcej usus tego pojęcia w tragediach zemsty wyraźnie odzwierciedla ten, który towarzyszył dyskursowi prawnego-sądowego. Naturalnie aktem ὕβρις byłoby tutaj postępowanie ofiary zemsty, zaś odwet – następującą po nim δίκη. Trzeba przy tym podkreślić, że chwilowo pojęcia te stosowane są z pominięciem ich moralnego waloru; nie jest istotnym dla aktualnych rozważań, czy ofiara zemsty dopuszcza się niesprawiedliwości i czy akt zemsty jest czynem moralnie pozytywnym.

Najbardziej wyraziście objawia się to w *Medei*, gdzie w wypowiedziach tytułowej bohaterki natrętnie powraca motyw urażonej czci – oraz ὕβρις (255, 603, 1366). Jak sugeruje słowa ostatniego z wymienionych wersów, nie należy jej utożsamiać wyłącznie z ‘nowymi godami’ męża Medei (ὕβρις, οἷ τε σοὶ νεοδμηῆτες γάμοι). Wyraża się ona zapewne, jak przedstawiają to słowa przypisane Medei, w postępowaniu Jazona już po zdradzie, min. w jego wypowiedziach (603).³¹ O tym, że trudno interpretować tę ὕβρις jako metafizyczną pychę czy dumę świadczy nie tylko jej funkcjonowanie w relacji *agens* (Jazon) – *patiens* (Medea), lecz także inne wypowiedzi tytułowej bohaterki, wyrażające lęk przed poniżeniem i ośmieszeniem (20, 33, 383, 404, 438, 696, 797, 1049, 1354, 1362). Jeśli zaś przytoczyć *loci*, w których zemsta Medei określana jest pojęciem δίκη lub jej kognatami (260n, 267, 767, 802, 1232), bez wątplenia możemy rozpatrywać ją jako sekwencję ὕβρις – δίκη.

Równie jednoznacznie w tym świetle jawi się zemsta tytułowego bohatera *Heraklesa*. Postępowanie ofiary zemsty, Lykosa, kilkakrotnie określone jest terminem z grupy pojęciowej ὕβρις (261, 313, 459, 708, 741). Trudno rozstrzygnąć, czy określenie to dotyczy bezprawnego usiłowania zgładzenia Megary i Heraklidów, czy też faktu, iż dopuszcza się tego przybłąda, człowiek jednoznacznie opisany jako znacznie od nich ‘gorszy’ (211, 741).³² Niewątpliwie natomiast ὕβρις Lykosa wyraża się w jego stosunku do jego ofiar, nie zaś w nadmiernej pewności siebie lub dumie. Za tę właśnie ὕβρις mści się później Herakles, co z kolei *explicite* opisane zostaje pojęciem δίκη (730, 740n).

Terminami z grupy pojęciowej ὕβρις określane jest również postępowanie zabójców Agamemnona, a dotyczy to wszystkich zachowanych tragedii przedstawiających zemstę Orestesa. W *Elektrze* Sofoklesa ὕβρις dotyczy zarówno Klytajmestry jak i Ajgistosa; u tej pierwszej, jak przedstawiają to wypowiedzi przypisane tytułowej bohaterce (293, 522n, 790, 794), ogranicza się ona do inwektyw, czego przytoczonym w *oratio recta* przykładem są ww. 289-292. Przypisywana Klytajmestrze ὕβρις wyraźnie wpisuje się zatem w relację *agens* – *patiens*, przy czym wypowiedź jej samej: ἐγὼ δ' ὕβριν μὲν οὐκ ἔχω, κακῶς δέ σε | λέγω κακῶς κλύουσα πρὸς σέθεν θαμά (523n) podkreśla bezzasadny i niczym

³⁰ LSJ w definicjach ὕβρις i kognatów konsekwentnie podaje *wantonness*, *wanton* etc.

³¹ Jeśli ὕβρις Jazona utożsamiać ze zdradą, to w w. 255 bardziej na miejscu byłaby forma *perfecti* ὕβρισμαι; konstytuujący tę formę *molossus* teoretycznie mógłby znaleźć się w trymetrze (naturalnie musiałby to być inny trymetr, ὕβρισμαι nie może po prostu zastąpić ὕβριζομαι), choć jedyną wątpliwą instancją jest fr. 255.24 Kock: ἐγὼ μὲν ὕβρισμαι, Λάχη, ὦ οὐδὲ εἰ (adesp.), gdzie trudno określić, czy mamy do czynienia z molossem czy kretykiem.

³² Dyskusja Fishera 1992: 435 nie podejmuje w ogóle tej kwestii

nieusprawiedliwiony charakter werbalnego ὕβρις, które jednoznacznie zostaje rozróżnione od 'zwykłego' κακῶς λέγειν τινά pojmowanego wyłącznie jako odplata za wcześniejsze złe słowa.³³ Warto przy tym wspomnieć, iż zarzut ὕβρις pojawia się również w wypowiedziach Klytajmestry pod adresem córki (613). W wypowiedziach Elektry ὕβρις przypisywana jest również Ajgistosowi, a wiąże się ona z jego statusem pana domu Atrydów (266-274). Wyraża się to zarówno w sferze życia publicznego (ὅταν θρόνοις Αἴγισθον ἐνθακοῦντ' ἴδω) jak również prywatnego (ἐσθήματα φοροῦντ' ἐκείνῳ ταῦτά, σπένδοντα λοιβὰς παρεστίους), gdzie też manifestuje się jego τελευταία ὕβρις: dzielenie łoża z kobietą, której męża zgładził. Nasuwa to pewne skojarzenia z ὕβρις Formiona, wyzwolenca, który ośmielił się poślubić matkę Apollodorosa: Ajgistos nie jest godzien zajmować miejsca Agamemnona w łożu jego żony.

Ten sam aspekt ὕβρις, choć w odmiennej formie, charakteryzuje postępowanie Ajgistosa w *Elektrze* Eurypidesa. W wypowiedziach przypisanych tytułowej bohaterce (58) i Orestesowi (266) w ten właśnie sposób opisywane jest małżeństwo tej pierwszej, której rękę Ajgistos oddał prostemu Rolnikowi. Pośrednio potwierdzają to słowa samego Rolnika (46) oraz Elektry (68, 257), gdzie podkreślone jest, że *matrimonium non consumatum* pozwoliło uniknąć córce Agamemnona ὕβρις. To znowu *casus* Formiona i jego 'mezaliansu'; jednoznacznie podkreśla to wypowiedź Rolnika: αἰσχύνομαι γὰρ ὀλβίων ἀνδρῶν τέκνα | λαβὼν ὕβριζιν, οὐ κατὰξιος γεγώς (46n). Tym samym ὕβρις Ajgistosa pozostaje i tu wpisana w relację *agens* – *patiens*, choć dzięki małżeńskiej wstrzeźliwości pocziwego męża Elektry ta ostatnia nie odczuła jej skutków w całej pełni. To jednak nie jedyny aspekt ὕβρις Ajgistosa. W wypowiedziach Elektry wyraża się ona również w znieważaniu grobu jej ojca (326-331), gdzie, co warto podkreślić, ofiarą owej ὕβρις pada Orestes, oraz, jak sugeruje *praeteritio* ἃ δ' ἐς γυναικάς (...) σιωπῶ (945n), w seksualnych ekscesach zabójcy Agamemnona (947).

Na tle dramatów Sofoklesa i Eurypidesa, *Oresteja* wydaje się niewiele uwagi poświęcać temu właśnie aspektowi postępowania Klytajmestry i Ajgistosa. Może to budzić zdziwienie, jako że to właśnie w *Agamemnonie* znajduje się jeden z najbardziej znanych *passusów* dotyczących tej kwestii: φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεά-|ζουσιν ἐν κακοῖς βροτῶν | ὕβριν τότ' ἢ τόθ', ὅτε τὸ κύριον μόλῃ | φάος (763-767),³⁴ który przez wielu badaczy postrzegany jest jako liryczny komentarz do przedstawionych zdarzeń, obejmujących zarówno postępowanie tytułowego bohatera (παλαιὰ ὕβρις) i jego zabójców (zrodzona z tamtej νεάζουσα). *Explicite* określeniem z grupy pojęciowej ὕβρις opisane zostaje jednak tylko postępowanie Ajgistosa w eksodos *Agamemnona* Αἴγισθ', ὕβριζιν ἐν κακοῖσιν οὐ σέβω (1612), gdzie czasownik ὕβριζιν odnosi się do jego butnych słów nad trupem Atrydy. Próżno natomiast szukać jakiegokolwiek instancji tego pojęcia w odniesieniu do słynnej 'sceny z purpurą', przez wielu uważaną za wizualną – i widowiskową – manifestację *hybris* samego Agamemnona,³⁵ czy do aulidzkiej ofiary, czy też wreszcie do samej wojny trojańskiej³⁶ – które to trzy narracyjne *loci* (z różnymi ich aspektami) postrzegane są jako elementy 'winy Agamemnona'.³⁷ Nie oznacza to, rzecz jasna, że żadne z owych zdarzeń nie

³³ Por. LSJ s.v. ὕβρις: wanton violence (...) wantonness; s.v. ὕβριζιν: wax wanton; por. też p. 6 (οἱ γὰρ ἀντιποιοῦντες οὐχ ὕβριζουσιν ἀλλὰ τιμωροῦνται).

³⁴ Na temat tekstualnych kontrowersji związanych z tym *passusem* (oraz 'obrony' przytoczonej jego wersji) por. West 1990: 200.

³⁵ E.g. Pohlenz 1930: 99n; Denniston-Page (ad 931nn, s. 150); Robertson 1967: 378 ('concrete evidence of *hybris*'); Conacher (1987: 38) łącząc z koncepcją *hybris* dwa spośród wymienionych wyżej *loci*, scenę z purpurą uznaje za 'onstage symbol of his [scil. Agamemnon's] hubristic deed at Aulis'.

³⁶ E.g. Robertson 1967: 378 ('too much power and success')

³⁷ Przegląd tego rodzaju (wcześniejszych) interpretacji podaje Jones 1962: 79, który sam polemizuje z odczytywaniem Agamemnona jako postaci 'hubristic (...) who finds Nemesis in an ignoble death'.

mogło być postrzegane jako akt ὕβρις.³⁸ To samo dotyczy również przedstawionego w trylogii postępowania Klytajmestry.³⁹ Co więcej, we wszystkich tragediach rodu Atrydów pojęcie δίκη i jego kognaty odgrywają nader prominentną rolę w opisie następujących po sobie aktów odwetu, w tym również zgładzenia zabójców Agamemnona (v. i.). Bez wątpienia zemsta Orestesa (i Elektry), a zapewne też Klytajmestry, może być rozważana w duchu hezjodejskiej sekwencji ὕβρις – δίκη (v. s.), a nawet ὕβρις – νέμεσις, czego instancją może być dialog Sofoklejskiej Elektry i Klytajmestry, gdzie słowa tej ostatniej, *explicite* opisane jako ὕβρις (względem rzekomo zmarłego Orestesa, 790), wywołują *exclamatio* tytułowej bohaterki: ἄκουε, Νέμεσι, τοῦ τανόντος ἀρτίως (792). Personifikowana νέμεσις pojmowana jest tu jednak przede wszystkim jako ‘avenger of the dead’ (LSJ),⁴⁰ niekoniecznie zaś jako realizacja kosmicznej teodycei.

Wreszcie ὕβρις względem boga, *explicite* podkreślana w opisach postępowania Penteusa, ofiary zemsty w *Bachantkach* (375, 516, 555, 1297, 1347).⁴¹ Dotyczy to zarówno braku uznania boskości Dionizosa (1297), zwalczania jego kultu (375) jak też podejmowanych przez Penteusa prób upokarzania samego boga, który pojawia się *incognito*, jako kapłan-prorok własnej religii (516, 555). Warto też podkreślić, że ὕβρις przypisywana jest tej ostatniej postaci, już to w wypowiedziach Penteusa (247) już to samego boga (616); w tym ostatnim przypadku opisywane w ten sposób jest ewidentne poniżenie Penteusa, którego bóg naznaczył szaleństwem, w tym pierwszym zaś – bezzasadna apoteoza, co odczytywane może być jako ὕβρις względem ‘prawdziwych’, tj. uznawanych przez Penteusa, bogów.⁴² Śmierć króla tebańskiego z kolei kilkakrotnie w tekście tragedii opisywana jest terminem δίκη (992=1013, 1327), przez co boską zemstę w można tu znowu odczytywać jako sekwencję ὕβρις- δίκη, przy czym ta pierwsza rozumiana jest jako próba poniżenia boga, wyrażająca się brakiem uznania dla jego boskości, zwalczaniem kultu czy wreszcie agresją fizyczną, nie zaś jako przekroczenie metafizycznych granic wyznaczonych ludzkiej egzystencji.

Tragedie zemsty dość łatwo poddają się interpretacji jako sekwencja ὕβρις – δίκη, co też wyraźnie podkreślone jest w ich warstwie leksykalnej. Nie ma ona jednak nic wspólnego z tradycyjnie przyjętym hermeneutycznym schematem ‘metafizycznej winy’ i ‘metafizycznej kary’, który ciągle pokutuje w popularnonaukowych, a bywa również, że w specjalistycznych, opracowaniach poświęconych tragedii greckiej. Sekwencja ὕβρις – δίκη to nic innego jak opis aktu zemsty, a obydwa składające się na nią pojęcia mają wyraźne konotacje moralne. O tym jednak, czy można ją, zgodnie z tradycyjną interpretacją, utożsamiać z zasadą sprawiedliwości poetyckiej, przesądzać można dopiero po dokładnej analizie semantycznej składających się na nią pojęć oraz pragmatycznej – kryjących się za nimi wydarzeń.

Wina tragiczna

‘Jest to ktoś taki kto ani nie wyróżnia się cnotą i sprawiedliwością, ani też nie popada w nieszczęście przez niegodziwość i nieprawość, lecz przez pewną *hamartia*’. W tym opisie

³⁸ Na temat elementów ὕβρις (nie *hybris*) towarzyszących aulidzkiej ofierze por. Fisher 1992: 286; ‘such patterns can be applied, if at all, only with very considerable qualifications and recognition of complexity’ 296.

³⁹ Por. Fisher (1992: 290) dostrzega ὕβρις Klytajmestry w jej dominacji nad Agamemnonem i Ajgistosem oraz w jej ‘blasphemous appeal to Zeus Teleios’.

⁴⁰ Kells (1973 ad loc.) i Kamerbeek (1974 ad loc.)

⁴¹ Por. Fisher 1992: 445n; do wypowiedzi sugerujących ὕβρις względem boga dołącza on Chr. Pat. 1361nn (κοῦκ ἥρκεσάν μοι ταῦθ’ ὕβρισθῆναι μόνον) oraz zgodnie z jego ‘plausible emendation’ (Murray’a) 1664, gdzie, zamiast (uznanego nieautentycznym przez Diggle’a) λόγους ἐμπαιγμάτων proponuje (por. też Willink 1966: 48) λόγων ὑβρίσματα.

⁴² Postępowanie Penteusa (względem boga) w wypowiedzi Tejrezjasza (199), jak też samego Dionizosa (względem polis i jej władcy) w wypowiedzi Penteusa (503) określane jest również czasownikiem καταφρονεῖν, który można potraktować jako synonim ὕβριζειν, por. p. 10.

idealnego bohatera tragicznego pojawia się pojęcie które, obok *katharsis*, doczekało się najbujniejszej *Nachleben*, stając się teoretycznoliterackim *terminus technicus*, stosowanym często bez jakiegokolwiek wzmianki o Arystotelesie. Przyczyną tak zawrotnej kariery tego określenia była zrodzona w czasach nowożytnych (lub nazwana w ten sposób) koncepcja ‘winy tragicznej’ (*tragic flaw*, *tragische Schuld*, *faute tragique*), którą powszechnie utożsamiano i niekiedy wciąż utożsamia się z arystotelesową ἀμαρτία.

Na początku podkreślić trzeba, iż samo pojęcie ‘winy tragicznej’ dalekie jest od jednoznaczności. Dla przykładu, w literaturze anglosaskiej zwykło się mówić o ‘tragic flaw’, podczas gdy tradycji kontynentalnej bliższe jest niemieckie określenie ‘tragische Schuld’,⁴³ którego też tłumaczeniem jest polskie ‘wina tragiczna’.⁴⁴ Angielskie wyrażenie dość jednoznacznie sugeruje cechę, lub raczej skazę charakterologiczną, podczas gdy jego niemiecka ‘wersja’ – zdarzenie. Kryterium owego podziału nie jest li tylko geografia. Obydwie wyrastają z arystotelesowego opisu idealnego bohatera, niemniej ‘tragic flaw’ ewidentnie wiąże się z pierwszą jego częścią: ὁ μῆτε ἀρετῇ διαφέρων καὶ δικαιοσύνη μῆτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν; tymczasem ‘tragische Schuld’ bardziej odpowiada konkretnemu wydarzeniu, którym jest rozmaicie pojmowane ‘złędzenie’, jak tłumaczyć się zwykło ἀμαρτία.⁴⁵ Koncepcja ‘tragic flaw’, jako przyczyna upadku bohatera, jest zatem bliska omówionym poprzednio pryncypiom sprawiedliwości poetyckiej, a zarys jej dostrzec można już w renesansowych poetykach.⁴⁶

Czym jest wina tragiczna? Przede wszystkim (o czym nietrudno zapomnieć rozważając zawiłe problemy etyki, konieczności, naturalnej i moralnej celowości czy pantragizmu), jest wina tragiczna przyczyną upadku tragicznego bohatera. Gdzie nie ma upadku tragicznego bohatera, nie ma też tragicznej winy. W jakim stopniu dotyczy to również *hamartia*, z którą powszechnie wina tragiczna bywa utożsamiana, będzie jeszcze przedmiotem rozważań; z całą pewnością jednak to właśnie ἀμαρτία⁴⁷ zostaje przedstawiona jako główna przyczyna μεταβολῇ εἰς δυστυχίαν tragicznego bohatera (Po. 53a 9n).

Winę tragiczną powszechnie definiuje się w opozycji do winy moralnej; ta ostatnia wynika z niegodziwości, jest świadomym wyborem zła w sytuacji, gdzie możliwy był wybór dobra. Mamy z nią do czynienia zawsze tam, gdzie odpowiedzialność za katastrofę przypisać można jakiemuś nikczemnikowi. Wina zaś tragiczna wymyka się jakiegokolwiek moralnej ocenie. Ma ona, jak uważał Kierkegaard, charakter nie tyle etyczny co estetyczny.⁴⁸ Bohater tragiczny nie dopuszcza się, ale *popada* w winę. Jest winny, a zarazem niewinny; ‘niewinnym winowajcą’, według określenia Schellinga (426).⁴⁹ Jest ponad ludzką moralnością. Dlaczego? Dla Schellinga odpowiedź jest oczywista: ‘osoba tragiczna winna jest przestępstwa na mocy konieczności (a im większa jest wina, jak np. wina Edypa, tym bardziej jest tragiczna i powikłana). Jest to największe nieszczęście, jakie można pomyśleć, być winnym z powodu zrzędzenia losu, bez prawdziwej winy. (...) [jest podstawowym prawem tragedii], że

⁴³ Por. v. Fritz 1962: 1n; idem 1971: 553.

⁴⁴ W dalszych rozważaniach polskiego ‘wina tragiczna’ używać będę określając ogólną koncepcję, zaś każdy z jej partykularnych aspektów opisywany będzie już to angielskim ‘tragic flaw’ już to niemieckim ‘tragische Schuld’.

⁴⁵ Por. Kaufmann 1979²: 61nn.

⁴⁶ Bremer (1969: 67n) wskazuje na dokonane przez Lorenzo Valla tłumaczenie *Poetyki* (1498), w którym ἀμαρτία oddawana jest przez łacińskie *flagitium et scelus*, jako pierwszą instancję moralnej interpretacji, która miała odtąd dominować w ówczesnej teorii literatury (‘this rings a bell which will sound for a very long time indeed’, *ibid.* 68).

⁴⁷ Podobnie jak w rozważaniach dotyczących *hybris*, łacińską transliterację odnosić będziemy do nowożytnego *Nachleben* koncepcji Arystotelesa, zaś grecki zapis ἀμαρτία – do jej funkcjonowania w samej *Poetyce*.

⁴⁸ S. Kierkegaard, *Albo - albo*, tł. J. Iwaszkiewicz, W-wa 1981; dalsze odniesienia dotyczą paginacji tego wydania.

⁴⁹ F. W. J. Schelling, *Filozofia Sztuki*, tł. K. Krzemieniowa, W-wa 1983; dalsze odniesienia dotyczą paginacji tego wydania.

przestępstwo i wina są pośrednio czy bezpośrednio dziełem konieczności' (438). Brak winy moralnej w sposób równie oczywisty wynika z koncepcji tragicznego konfliktu Hegla,⁵⁰ wobec którego 'musimy przede wszystkim wyzbyc się błędnego wyobrażenia o winie lub niewinności. Bohaterowie tragiczni są w równej mierze winni jak niewinni. Jeżeli stoimy na stanowisku, że człowiek tylko w tym wypadku jest winny, kiedy miał przed sobą możliwość wyboru i z własnej nieprzymuszonej woli zdecydował się uczynić to, czego dokonał, to plastyczne postacie starożytności należy uważać za niewinne. Postępują one zgodnie z takim a nie innym charakterem i zgodnie z takim a takim patosem, ponieważ same są właśnie tym charakterem i same są tym patosem; nie ma tu żadnego wahania i żadnego wyboru. Na tym właśnie polega siła wielkich charakterów, że nie dokonują wyboru, lecz od początku są na wskroś tym, czego chcą i czego dokonują' (III 651).

Koncepcja winy tragicznej najpełniejszy wyraz znajduje u Schelera, który zresztą ukuł określenie 'popadania' w winę.⁵¹ W jego ujęciu wina tragiczna wiąże się ściśle z tragicznym wyborem. Bohater 'popada' w nią wtedy, gdy sam, zmuszony przez okoliczności, bierze na siebie zbrodnię, gdy jest nią wszelkie działanie i wszelkie zaniechanie, gdy każda z otwierających się przed nim alternatyw jest zła. Tylko 'zniszczenie jakiejś pozytywnej wartości [etycznej] o pewnej określonej wysokości' (59n) uznane może być zdarzeniem tragicznym, przy czym 'równie pewne jest i to, że czynnik niszczący nie tylko musi być dany jako podmiot wartości, lecz nadto musi być podmiotem jakiejś wysokiej wartości pozytywnej' (60). Idea winy tragicznej, pojmowanej tak zdarzeniowo, jako 'tragische Schuld', jak też charakterologicznie, jak 'tragic flaw', u Schelera najpełniejszą realizację znajduje w koncepcji 'węzła tragicznego'. 'Gdzie bezpośrednio przeżywamy działalność, która realizując wysoką wartość, równocześnie i w tym samym akcie działania podkopuje warunek jej istnienia lub też innej związanej z nią wartości, tam wrażenie tragiczności jest najpełniejsze i najczystsze. Że ta sama dzielność lub ta sama odwaga, która pozwoliła komuś dokonać sławnego czynu, naraża go na niebezpieczeństwo życia...' (70n). Passus ten jednoznacznie wskazuje zarówno na tragizm 'zdarzeniowy' jak też 'charakterologiczny'.⁵²

Niektóre kluczowe elementy koncepcji Schelera niewątpliwie odnaleźć można u już Arystotelesa, jak choćby zastrzeżenie, iż tragiczność wyklucza moralny poklask, którego źródłem jest zniszczenie zła przez dobro (60), podobnie jak wyklucza sytuację, w której katastrofa dokonuje się na skutek unicestwienia dobra przez zło. Trudno nie odnieść tego do pojęć φιλόανθρωπον i μαρόν, które w *Poetyce* określały odpowiednio zasłużony upadek nikczemnika i katastrofę sprawiedliwego (ἐπιεικής) bohatera (Po. 1452b-1453a). W przeciwieństwie do Hegla i Schellinga, Scheler jednak nigdzie nie odwołuje się *explicite* do autorytetu Stagiryty. Tamci natomiast wyraźnie wskazywali na traktujący o ἀμαρτία passus *Poetyki* jako kluczowy dla ich koncepcji tragedii. Nie oni pierwsi. Już renesansowi prawodawcy poezji podkreślali znaczenie etycznej konstytucji bohatera tragicznego dla fabuły dramatycznej, uznając za Stagirytą, że nie powinien on być ani nikczemnikiem ani też człowiekiem nadzwyczaj sprawiedliwym. Zupełnie inaczej pojmowali oni jednak arystotelesową ἀμαρτία, uznawaną wówczas winę moralną, taką jednak, która z jednej strony sprawia, iż bohater przestaje być człowiekiem etycznie doskonałym, nie czyni go jednak jeszcze nikczemnikiem. Trudno jednak pogodzić to z jednoznacznym stwierdzeniem

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, tł. J. Grabowski, A. Landman, W-wa 1964-7 t. I-III; dalsze odniesienia dotyczą paginacji tego wydania.

⁵¹ M. Scheler, *Zum Phänomen des Tragischen*; korzystałem z przekładu R. Ingardena, *O zjawisku tragiczności*, w: *Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, O tragedii i tragiczności*, Kraków 1976; dalsze odniesienia dotyczą paginacji tego właśnie wydania.

⁵² Schelera wizję tragizmu krytykuje Kaufmann 1979²: 304-309 ('if we furnish our own examples, examining Greek and Shakespearean tragedies, we find that for the most part they are not tragic at all', 303); na temat tragizmu Schelera na tle antycznej teorii literatury zob. też Styka 1994: 54-61.

Arystotelesa przytoczonym w identycznym kontekście, że idealny bohater tragiczny jest niewinny (ἀνάξιος); tylko bowiem niezawinione cierpienie wzbudzać może litość.⁵³

Stworzona przez Schellinga i Hegla, rozwinięta zaś przez Schelera koncepcja winy tragicznej wydawała się na tym tle doskonale objaśniać arystotelesową ἀμαρτία; bohater który 'popada' w winę tragiczną, w winę niezawinioną, *hamartia*, powodując tym samym własną katastrofę, pozostaje wciąż ἀνάξιος. Kierkegaard explicite wskazał na równoważność arystotelesowej *hamartia* z winą tragiczną (161), zaś Schelling otwarcie przyznaje, że jego 'wina bez prawdziwej winy' to nic innego jak objaśnienie od 'strony wyższego rozumu' tego, co Arystoteles przedstawił 'od strony rozsądku'.⁵⁴ W taki oto sposób zastosowane w *Poetyce* opisowe pojęcie nabrało esencjalnej głębi, zaś rozwinięta na podstawie nowożytnych 'tragedii losu' (*Schicksalstragoedien*) koncepcja tragicznej winy, wsparta autorytetem Stagiryty, stała się jednym z filarów percepcji antycznego dramatu.⁵⁵

Czy jednak objaśnianie 'od strony wyższego rozumu' arystotelesowej ἀμαρτία nie jest nadinterpretacją tego pojęcia? Przede wszystkim trzeba wyraźnie podkreślić, że nigdzie w *Poetyce* nie pojawia się twierdzenie, jakoby ἀμαρτία była cechą wszystkich tragedii.⁵⁶ Rozdziały XIII i XIV *Poetyki* to wskazówki dotyczące konstruowania najlepszej, według Arystotelesa, fabuły tragicznej, nie zaś uniwersalnej hermeneutyki dramatów attyckich. Stąd też niektórzy, wychodząc z założenia, iż najlepsze fabuły tragiczne charakteryzuje, według Arystotelesa 1) przemiana losu ze szczęścia w nieszczęście (taki wariant jest bowiem wyżej ceniony przez Stagirytę), która nadto dokonywać się wina powinna poprzez 2) perypetię i 3) *anagnorisis* (te dwie ostatnie odróżniają bowiem lepszą fabułę zawikłaną od prostej), wnioskują, że ἀμαρτία musi ściśle wiązać się z tymi elementami tragicznego *mythos*. Tak pojęta *hamartia* stanowi zatem logiczne uzasadnienie nieświadomości bohatera tragicznego, która to nieświadomość jest z kolei źródłem perypetii i *anagnorisis*.⁵⁷

Ograniczenie zakresu ἀμαρτία wyłącznie do zawikłanych fabuł tragicznych, związanych z perypetią i *anagnorisis*, nie jest jednak powszechnie akceptowane.⁵⁸ Niekiedy podkreśla się różne oblicza niewiedzy (*varieties of ignorance*);⁵⁹ dla przykładu Agamemnon składając swą córkę w ofierze wiedział dobrze, co czyni, i czynił to dobrowolnie, był jednak nieświadomy katastrofalnych konsekwencji z jakimi wiązał się ten postępek.⁶⁰ Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje hipoteza wiążąca ἀμαρτία z tragiczną – i homerową – ἀτή, z którą jednak tekst *Agamemnona* pośrednio łączy ofiarowanie Ifigenii.⁶¹ Niektórzy z kolei zwracają uwagę na obfitość instancji pojęć z grupy leksykalnej związanej z ἀμαρτία⁶² w tekstach tragedii greckiej, w tym również tych, gdzie trudno mówić o jakiegokolwiek perypetii czy

⁵³ ὁ μὲν γὰρ [φόβος] περὶ τὸν ἀνάξιον ἐστὶν δυστυχοῦντα, ὁ δὲ [ἔλεος] περὶ τὸν ὁμοίον Arist. Po. 53a

⁵⁴ Silk – Stern (307) krytykują to ujęcie jako „move which is wholly alien to Aristotle himself and depends on the Kantian distinction between *Verstand* (understanding) and *Vernunft* (reason)”.
⁵⁵ v. Fritz (80-112) pomija rolę Schellinga w 'adaptacji' *hamartia* Arystotelesa do nowoczesnej estetyki, przypisując ją całkowicie Heglowi (80-100), który jednak nigdzie nie powołuje się (w tym właśnie aspekcie) na autorytet Stagiryty; por. też Lesky (1966) 217.

⁵⁶ Tym samym, jak zauważył Halliwell (1986: 216) stawia to pod znakiem zapytania hermeneutykę opierającą się 'hamartia hunting'.
⁵⁷ Halliwell 1986: 219f; Else 1967: 379-385.

⁵⁸ Por. Belfiore 1992: 168nn, która jednak przyznaje, że tragedie z prostymi fabułami, w których upadek bohatera spowodowany byłby *hamartia* są 'hard to find' (169).
⁵⁹ Sherman 1992: 184, 189-192.

⁶⁰ Przedstawione w *Orestei* postępowanie Agamemnona w Aulidzie naturalnie zasługuje na dokładniejszą analizę; w tym miejscu przytaczam jedynie zwięzłą interpretację, którą oferuje Sherman (ibid. 184, 192) jako exemplum swojej argumentacji na rzecz *varieties of ignorance*.

⁶¹ Dawe 1968, zwł. 101-123; na temat ἀτή-*hamartia* ajschylejskiego Agamemnona: ibid. 109n.

⁶² Dla przejrzystości w dalszych rozważaniach zapis łaciński *hamartia* dotyczyć będzie konkretnej koncepcji zawartej w *Poetyce* Arystotelesa, zaś grecki ἀμαρτία – ogólnej semantyki i pragmatyki tego pojęcia w klasycznej Grecji.

anagnorisis. Jako przykład przytaczają *Prometeusza*, gdzie kilkakrotnie postępowanie tytułowego bohatera opisane zostaje pojęciem ἀμαρτία lub jego kognatami (9, 260, 266, 945 1039).⁶³

Określenia z grupy leksykalnej związanej z pojęciem ἀμαρτία posiadają rzeczywiście bardzo szeroki zakres semantyczny, rozciągający się od moralnie neutralnego ‘chybienia’, poprzez nieszczęśliwy i niezawiniony wypadek, dalej krzywdę niezamierzoną, lecz wynikającą z zaniedbania lub emocji sprawcy, aż po akt moralnego zła. Wszystkie te znaczenia odnotowuje się w tekstach greckich okresu klasycznego, wszystkie też odnaleźć można zarówno w tragedii⁶⁴ jak i Arystotelesa. Które z nich wiązać można zatem ἀμαρτία? Panuje konsensus, że *hamartia* nie należy interpretować wyłącznie jako winy moralnej, jak to czynili autorzy renesansowych traktatów o poezji i ich ideologiczni spadkobiercy. Brak natomiast zgody, czy odczytywać pojęcie to jako czysto intelektualny błąd, czy może przypisywać mu szerszy zakres znaczeniowy, obejmujący zarówno zbłądzenie, jak też elementy winy moralnej.⁶⁵ Niektórzy wręcz skłonni są interpretować ἀμαρτία nie tyle jako zdarzenie (które, jak argumentują, w pismach Stagiryty określane jest mianem ἀμάρτημα), co charakterologiczną cechę.⁶⁶ Trudno oprzeć się wrażeniu, iż pozostaje ona w ścisłym związku z tradycyjną *tragic flaw*. Próżno natomiast szukać interpretacji, która w jakiś sposób odpowiadać mogłaby idealistycznej koncepcji ‘niezawinionej winy’ o pantragizmie Hebbła czy węzle tragicznym Schelera nie wspominając. Niekoniecznie oznaczać to musi, iż nie mają one żadnego odzwierciedlenia w tragedii greckiej,⁶⁷ jednak ich związek z ἀμαρτία Arystotelesa pojmować należy raczej jako ideologiczną inspirację, niż pełną tożsamość.

Jeśli odczytywać *hamartia* jako pomyłkę z mniej lub bardziej wyraźnie zaznaczonym elementem winy moralnej, to teoretycznie doszukiwać się jej można niemal w każdej tragedii, choć zwolennicy tej interpretacji wyraźnie ograniczają zakres rozważań do dramatów zwieńczonych upadkiem bohatera, rygorystycznie traktując ten element definicji Stagiryty, który dotyczy μεταβολή εἰς δυστυχίαν. Nietrudno domyślić się, że skutkuje to zgoła nienową hermeneutyką opierającą się na *hamartia hunting* czy wręcz *flaw hunting*, szczególnie wyraźną w odczytywaniu dramatów Ajschylosa.⁶⁸ Współczesny odbiorca, często pod wrażeniem hieratycznej wzniosłości najstarszego z trzech wielkich tragiczków, skłonny

⁶³ Said 1978: 96-107.

⁶⁴ Dawe (1968: 102, zwł. p. 24) zwraca uwagę na niemal synonimiczny w stosunku do ἀμαρτία usus pojęcia ἀμπλακία i jego kognatów w dyskursie tragicznym.

⁶⁵ Por. e.g. Podbielski 1989²: lxxxvii, który podkreśla, że w ‘modelowej tragedii’ *hamartia* opiera się na nieświadomości.

⁶⁶ M. Ostwald (*Aristotle on Hamartia and Sophocles' «Oedipus Tyrannus»*, FS Ernst Kapp, Hamburg 1958; za Stinton 1975: 236n), który podąża śladem wytyczonym przez P. Mannsa (*Die Lehre des Aristoteles von der tragischen Katharsis und Hamartia*, Leipzig 1883, za Hey 1928: 3-6). Warto jednak podkreślić, iż Ostwald dystansuje się od jednoznacznego utożsamiania tak pojętej ἀμαρτία z moralnością, uznając ją jedynie za charakterologiczną dyspozycję, która może być źródłem zbłądzenia; znaczenie moralnej winy przypisuje natomiast arystotelesowej *hamartia* Stinton (1975); omówienie wszystkich trzech interpretacji (scelus, error i tragic flaw) przedstawia w skrócie Said 1978: 11-16.

⁶⁷ Do takiego wniosku dochodzi v. Fritz (16-21) uznając ‘die Auffassung der tragischen Schuld in der griechischen Tragödie (...) als falsch’ (21).

⁶⁸ Por. Stinton 1975: 241 ‘if a great tragedy does not fit Aristotle’s formula, rather than rule the play deviant or censure Aristotle as obtuse, it is more useful (...) to adjust the formula so that it does fit’ (sic!!) i Dawe 1968: 94 ‘we instinctively recognize that no theory of tragedy is going to impress us, unless it has some relevance to a play like *Antigone*, *Hippolytus* or *Bacchae*’. Fakt, że jakiś dramat znajdował i znajduje szczególne uznanie nowożytnej krytyki nie oznacza, iż to samo dotyczyć musiało Arystotelesa. Antyczni gramatycy, którzy dokonali selekcji tragedii trzech wielkich poetów (po siedem Ajschylosa i Sofoklesa oraz dziesięć Eurypidesa), z pewnością nie traktowali z przesadnym nabożeństwem upodobań Stagiryty. Dowodem choćby *Ifigenia Taurydzka*, która znalazła się poza wyborem dramatów Eurypidesa a przetrwała (wraz z dwiema innymi tragediami) tylko dzięki szczęśliwemu przypadkowi (por. Kovacs 2005: 387); wymownym świadectwem jest również fakt, iż wiele spośród wysoko cenionych przez Arystotelesa dramatów zaginęło.

jest poszukiwać również w jego dramatach tego, co Arystoteles uznawał za cechy idealnej tragedii.⁶⁹ Tyle że Stagiryta, jak można przypuszczać, najwyżej cenił twórczość Sofoklesa i Eurypidesa i to z ich spuścizny przede wszystkim czerpał *exempla* swoich teoretycznoliterackich wywodów. Za szczególnie bliskie jego estetyce należy chyba uznać *Króla Edypa* i *Ifigenię Taurydzką*,⁷⁰ i inne dramaty o podobnych fabułach.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na istotny problem: Arystoteles wspomina o μεγάλη ἁμαρτία τις jedynie w kontekście przemiany εἰς δυστυχίαν (53a 9n, 53a 15n);⁷¹ jak w tej sytuacji nazwać początkowe błędne rozpoznanie – lub raczej ‘nierozpoznanie’ – Ifigenii i Orestesa? Jeśli w tragedii tej siostra ostatecznie zabiłaby brata, z pewnością nikt nie zaprzeczyłby, iż mielibyśmy tu do czynienia z wielką *hamartia*; niejedną też zapewne krytyk doszukiwałby się skaz charakterologicznych lub elementów winy moralnej w postaci czy postępowaniu Ifigenii. Czy zatem *happy end* dyskwalifikuje pomyłkę Ifigenii jako *hamartia*? Arystoteles nigdzie nie stwierdza, iż warunkiem zaistnienia ἁμαρτίας jest μεταβολή εἰς δυστυχίαν; jego argumentacja dowodzi jedynie, iż najlepsza μεταβολή εἰς δυστυχίαν dokonuje się poprzez μεγάλη ἁμαρτία τις, co wcale nie wyklucza, iż ta ostatnia towarzyszyć może, choć, naturalnie, już nie jako przyczyna sprawcza,⁷² fabule, którą wieńczy *exitus laetus*, jak to ma miejsce w *Ifigenii Taurydzkiej*. Tym samym pod znakiem zapytania staje powszechnie założenie, jakoby kategoria ta dotyczyć mogła wyłącznie tragedii przedstawiających upadek bohatera.⁷³

Mimo licznych kontrowersji towarzyszących interpretacji arystotelesowej ἁμαρτίας, na podstawie powyższych rozważań można ustalić kilka skromnych pewników: 1) ἁμαρτία jest nierozdzielnie związana z osobą tragicznego protagonisty; 2) ἁμαρτία z pewnością denotuje intelektualną pomyłkę, kwestią otwartą pozostaje natomiast, czy można przypisywać jej również walor moralny; 3) ἁμαρτία z pewnością dotyczyła fabuł zawikłanych z *anagnorisis* i / lub *perypetia*; kwestią otwartą pozostaje, czy można doszukiwać się jej również w fabułach prostych; 4) ἁμαρτία z pewnością wiąże się z przemianą losu bohatera ze szczęścia w nieszczęście; kwestią otwartą pozostaje, czy można się jej doszukiwać w tragediach, które wieńczy *exitus laetus*; 5) ἁμαρτία z całą pewnością dotyczyła fabuł tragicznych wysoko cenionych przez Arystotelesa; kwestią otwartą pozostaje a) czy każda tragedia, której μῦθος Stagiryta uznawał καλός, posiadała tę cechę oraz b) które z zachowanych do dziś dramatów poza *Królem Edypem* i *Ifigenią Taurydzką* uznane byłyby przez Arystotelesa za najlepsze; 6) błędem jest utożsamianie nowożytnych koncepcji winy tragicznej, już to pojmowanej jako *tragic flaw*, już to jako *tragische Schuld*, z ἁμαρτίą, co,

⁶⁹ Bremmer (1969: 123n), uznając ἁμαρτίą wyłącznie za *error*, podkreśla, że próżno szukać jej w jakimkolwiek z kluczowych wydarzeń Orestei (*adulterium* Tyestes, uczta Tyestes, ofiarowanie Ifigenii, zabójstwo Agamemnona, zabójstwo Klytajmestry), mimo iż niektóre z nich opisywane są pojęciami z tej grupy leksykalnej (Priamidzi: Ag. 535nn, zabójstwo Agamemnona: Cho. 519).

⁷⁰ Obydwa dramaty są w *Poetyce* najczęściej przytaczane jako *exempla* dobrych fabuł tragicznych. OT i IT są jednak paradygmatami sprzecznymi, jako że w dwóch bezpośrednio po sobie następujących rozdziałach (13–14) Stagiryta stwierdza, 1) iż najlepszą fabułą jest, jak w *Edypie* (i jakiejś tragedii dotyczącej Tyestes), taka, która poprzez *perypetia* i *anagnorisis*, związane z *hamartia* bohatera prowadzi do jego upadku (*miserabilis exitus*!), aby następnie 2) za najlepszą postać *anagnorisis* (kluczowego elementu dobrej fabuły) uznać tę zwieńczoną *happy-endem*, jak w *Ifigenii* czy *Kresfontesie*; por. White 1992, który usiłuje pogodzić tę sprzeczność za punkt wyjścia biorąc semantyczne zróżnicowanie epitetów określających fabułę typu *Edypa* (βελτίων) i *Ifigenii* (κράτιστον), gdzie ten pierwszy oznaczałby fabułę lepszą z punktu widzenia teorii literatury, ten drugi zaś określałby dramaty, znajdujące poklask i odnoszące sukces u widzów, które ‘satisfy our normal sensibilities more readily and appease our aspirations for fairness’ (235).

⁷¹ εἰρημένη ἁμαρτία, o której mowa w kontekście stosunkowo nisko ocenionego *anagnorisis* Ifigenii i Orestesa (54b 35), to, oczywiście ‘błąd w sztuce’, nie zaś ‘właściwa’ ἁμαρτία.

⁷² To nie ἁμαρτία doprowadza do μεταβολή εἰς εὐτυχίαν, lecz uniknięcie jej katastrofalnych skutków.

⁷³ Por. Halliwell 1986: 226, który wyrażeniu τὸ μέλλοντα ποιεῖν τι τῶν ἀνηκέστων δι’ ἄγνοιαν ἀναγνώρισαι πρὶν ποιῆσαι (53b 34n) opisującym min. fabułę Ifigenii Taurydzkiej utożsamia δι’ ἄγνοιαν z ἁμαρτίą.

oczywiście, nie musi oznaczać, iż pozostają one zupełnie bez znaczenia dla odczytywania greckiej tragedii.

Spróbujmy teraz przełożyć powyższe wnioski na problematykę tragedii zemsty. Z pewnością można przyjąć, że *ἁμαρτία* zawsze dotyczyć będzie osoby tragicznego mściciela, protagonisty dramatu. Czy denotuje ona wyłącznie intelektualną pomyłkę towarzyszącą aktowi zemsty, czy też może odnosić się do jakiejś *flaw* samego mściciela? Jeśli za punkt wyjścia przyjąć – jedyną pewną – identyfikację *hamartia* z czysto intelektualną pomyłką, najbardziej prominentnym jej przykładem wśród zachowanych w całości tragedii zemsty jest *Ion*; z pewnymi zastrzeżeniami można tu również wymienić *Heraklesa*, *Hippolytosa* i *Bachantki*.⁷⁴

Na fabułę *Iona* składają się dwa sukcesywnie po sobie następujące – i połączone związkiem przyczynowo-skutkowym – wątki zemsty, Kreuzy na Ionie i Iona na Kreuzie, przy czym żaden z nich ostatecznie nie zostaje zrealizowany. Każdy z nich wiąże się z tą samą *hamartia*, która przybiera tu postać *ἄγνοια* dotyczącej tożsamości postaci.⁷⁵ Ani Kreuza ani też Ion, wymieniający się rolami mściciela i ofiary, nie mają pojęcia o łączącym ich najbliższym pokrewieństwie. Na podkreślenie zasługuje przy tym fakt, iż *ἁμαρτία* nie tylko towarzyszy przedstawionym tu niespełnionym aktom zemsty, lecz także jest ich przyczyną. Kreuza nie tylko nie wie, że Ion jest jej synem, lecz także widzi w nim bękarta-uzurpatora, podstępnie wprowadzanego przez jej cudzoziemskiego męża na tron ateński.

W *Heraklesie* przedstawione zostają trzy wątki zemsty: tytułowego bohatera na uzurpatorze Lykosie, Hery, którego ofiarą pada sam Herakles, i tegoż – urojony – na Eurysteuszu. Z *hamartia* wiążą się tylko te dwa ostatnie. Urojona zemsta Heraklesa na Eurysteuszu i jego rodzinie, której ofiarą w rzeczywistości padają dzieci i żona bohatera, wynika z *ἄγνοια* dotyczącej ich tożsamości: opętany szałem, którego personifikacją jest tutaj wysłana przez Herę Lyssa, bierze własnych synów za potomstwo swojego prześladowcy i wroga (970n, 982n, 989). Wywołana szaleństwem *ἁμαρτία* Heraklesa jest więc nie tylko kluczowym elementem jego własnego urojonego odwetu, lecz także środkiem prowadzącym do celu jakim jest zemsta bogini na znienawidzonym śmiertelniku. W obydwu powyższych tragediach *ἁμαρτία* dotyczy postaci samego mściciela, jej istotą jest *ἄγνοια* dotycząca tożsamości ofiary zemsty, a wiąże się ona ponadto z *anagnorisis* i *perypetia*.⁷⁶ Rozpoznanie w *Heraklesie* ogranicza się jedynie do *μεταβολή ἐξ ἄγνοιας εἰς γνῶσιν* (Po. 52a 29n), która z kolei jest źródłem strasznego *pathos* tytułowego bohatera, podczas gdy w *Ionie* jego następstwem jest również *μεταβολή ἐξ ἔχθρας εἰς φιλίας* (ibid.), pogodzenie antagonistów tragicznej zemsty i w konsekwencji *exitus laetus*.

Herakles nie jest jedyną tragedią przedstawiającą odwet boga za pośrednictwem ludzkiej *ἁμαρτία*. W *Hippolytosie* nadrzędny wątek boskiej zemsty Afrodyty na tytułowym bohaterze realizowany jest poprzez akty odwetu śmiertelników: Fedry, która jest narzędziem zemsty bogini i Tezeusza, który z kolei jest narzędziem zemsty Fedry. Postępowanie tego ostatniego znamionuje najbardziej jednoznaczna *ἁμαρτία*,⁷⁷ która tym razem jednak zawiera się w *ἄγνοια* dotyczącej nie tożsamości lecz winy. Tezeusz doskonale wie, kim jest Hippolytos, co więcej świadomość ta jest głównym źródłem jego gniewu; nie wie jednak, iż syn jego nie jest winny zarzucanej mu krzywdy, której mści się sam Tezeusz. Podobnie jak w przypadku

⁷⁴ Te trzy ostatnie Bremmer (1969: 174) klasyfikuje jako „small but important group of tragedies with an Aristotelian *hamartia*”

⁷⁵ Więcej na temat *anagnorisis* w *Ionie* por. Solmsen 1934.

⁷⁶ Bremmer 1969: 180: „there could be no more perfect *hamartia*” („could be”, ponieważ dwudzielnosc fabuły *Heraklesa* jest, zdaniem tego badacza, sprzeczna z pryncypiami Arystotelesa).

⁷⁷ Kitto 1997: 197; z czysto ilościowego punktu widzenia Tezeusz nie jest protagonistą tragedii. Tym bardziej za takiego nie może uchodzić (w przeciwieństwie do *Bachantek*) boski mściciel, Afrodyta; stąd też za protagonistów-mścicieli tego dramatu uznać należałoby „narzędzia” zemsty bogini, którymi są Fedra i Tezeusz; na temat *ἁμαρτία* Tezeusza por. Bremmer 1969: 179.

Kreuzy, ἀμαρτία nie tylko towarzyszy jego zemście, lecz jest jej przyczyną. Wraz z teofanią Artemidy w *exodos* dramatu następuje *anagnorisis* skutkująca przemianą 'od niewiedzy do wiedzy', gdy Tezeusz dowiaduje się prawdy o Hippolytosie oraz przemianą 'od wrogości do przyjaźni' wyrażającą się pojednaniem antagonistów aktu zemsty, ojca i syna. Nieświadomość tożsamości jest natomiast cechą ἀμαρτία Agaue w *Bachantkach*, która jest kolejnym narzędziem boskiej zemsty, tym razem – zemsty Dionizosa.⁷⁸ Biorąc swojego syna Penteusa za dzikiego lwa (1173nn) wraz ze swoimi siostrami rozszarpuje go w dionizyjskim *diasparagmos*, po czym obnosi jego głowę zatknietą na tyrs jako trofeum. ἀμαρτία Agaue jest tu jedynie środkiem prowadzącym do celu, jakim jest boska zemsta. Związana z ἀμαρτία Agaue *anagnorisis*, inaczej niż *anagnorisis* Tezeusza, będąc, oczywiście, przemianą 'od niewiedzy do wiedzy', nie prowadzi jednak od wrogości do przyjaźni (ani też, rzecz jasna, odwrotnie), lecz od μανία do ἔννοια; inaczej niż Tezeusz, Agaue nie poszukuje własnego odwetu na swoim synu. Wyrazista ἀμαρτία powiązana z *anagnorisis* towarzyszy również fabule *Elektry* Sofoklesa⁷⁹ oraz – w znacznie mniejszym stopniu – Eurypidesa oraz ajschylejskich *Ofiarnic*. W przeciwieństwie do poprzednio omówionych dramatów, nie wiąże się ona jednak bezpośrednio z aktem zemsty, lecz poprzedza go.

Związana z *anagnorisis* oraz z *exitus laetus* ἀμαρτία być może towarzyszyła również wątkowi zemsty w *Antiope* Eurypidesa. Wychowani przez Pasterza (βούκολος) bracia Amfion i Zetos, w rzeczywistości synowie tytułowej bohaterki, na rozkaz prześladowającej ją macochy Dirke, mają w okrutny sposób ją zabić, czemu w ostatniej chwili zapobiega interwencja wspomnianego Pasterza, który rozpoznaje w ofierze matkę jej niedoszłych prześladowców. Po szczęśliwej *anagnorisis* bracia mszczą się krzywdy swej nowo poznanej matki na Dirke, która ginie taką śmiercią, jaką sama usiłowała zgotować Antiope.⁸⁰ Identyczną fabułę przedstawiać mogła Tyro Sofoklesa, gdzie bliźniacy Pelias i Neleus, Tyro i Sidero oraz stary pasterz pełnić mogli takie same role jak w dramacie Eurypidesa (odpowiednio: bliźniacy, Antiope i Dirke).⁸¹ ἀμαρτία Amfiona i Zetosa nie zostaje jednak jednoznacznie potwierdzona w przekazie Hyginusa, którego *fabula* jest podstawowym źródłem rekonstrukcji *mythos* tej tragedii.⁸²

Pojmowana w szerszym zakresie semantycznym, obejmującym zarówno intelektualną pomyłkę, jak też zbłądzenie o charakterze moralnym, wynikające często z jakiegoś defektu charakterologicznego, ἀμαρτία, w przeciwieństwie do tragedii elżbietańskiej, stosunkowo rzadko przypisywana jest tragicznym mścicielom dramatu attyckiego. O wiele częściej poszukuje się jej w postaciach i postępowaniu ofiar zemsty, jak np. u ajschylejskiego Agamemnona,⁸³ Hippolytosa czy Penteusa; nie trzeba dodawać, że w tych konkretnych

⁷⁸ Strohm (1957: 91) uznaje tę *anagnorisis* za 'echter Moment des Tragischen'.

⁷⁹ Ze względu na jej jednostronność (dotyczy bowiem wyłącznie Elektry) Bremmer (1969: 169) opisuje tę ἀμαρτία jako 'deprived of its force'; contra: Ronnet 1969: 217: 'ce l'apparence qui est tragique'.

⁸⁰ Taką rekonstrukcję proponują Pohlenz 1930: 438 oraz Solmsen 1934: 413n opierając tę interpretację na Sch. A. R. 305 (ad 4.1090): ἡ δὲ φεύγει καὶ ληφθεῖσα πάλιν τοῖς αὐτῆς παισὶν ἐκδίδεται. ἐνταῦθα δὲ ἐκκαταλύπτει ὁ τροφεὺς βουκόλος το γεγονός; podobnie też Sch. E. Ph. 102: [Δίρκη] παρέδωκεν αὐτοῖς [scil. παισὶν] τὴν Ἀντιόπην ἐπὶ τῷ διὰ ταύτων διασπάσαι; contra – v. i. p. 68.

⁸¹ Por. na ten temat Radt 1977: 483 (z dalszymi odniesieniami).

⁸² Hyg. 8.5: ab educatore pastore adulescentes certiores facti eam esse matrem suam celeriter consecuti matrem eripuerunt; Kambitsis (1972: xix) uznając z jednej strony, że Hyginus z pewnością nie pominąłby milczeniem tak sensacyjnej historii jak przytoczona w poprzednich testimoniach (v. s. p. 67), z drugiej zaś, że 'la présence plus ou moins simultanée d'Antiope, de Dirke, du père et des jumeaux auraie posé de graves problèmes scéniques', pomija ten motyw w swej rekonstrukcji. Według niego bliźniacy, usłyszawszy od starego Pasterza prawdę, pospieszyli matce na ratunek i 'surprenant les ménades en train d'attacher Antiope aux cornes du taureau, ils la délivraient' (xix i n.).

⁸³ Stinton (1975: 245) uważa wręcz 'that Aristotle would have regarded Agamemnon's choice (...) as ἀμαρτία', co zapewne odpowiadać może znaczeniu tego pojęcia w pismach etycznych Arystotelesa, niekoniecznie jednak

przypadkach przypisuje się jej dość wyraźny walor moralny. W tych dwóch ostatnich tragediach nie powinno to szczególnie dziwić, jako że mścicielami są bogowie, u których rzadko poszukuje się jakiegokolwiek *hamartia*, nie wspominając już, że postać Afrodyty w *Hippolytosie* aspirować może najwyżej do roli 'niewidzialnego protagonisty', a nie 'tragicznego mściciela'. W tym duchu rozumiana *hamartia* pełni często rolę konwencjonalnego synonimu omówionej w poprzedniej części *hybris*. Tym samym jako hermeneutyczna kategoria wpisuje się ona w wysłużony (choć nie zawsze chybiony) schemat sprawiedliwości poetyckiej, gdzie moralne zbłądzenie spotyka się z karą – niekiedy zbyt okrutną, co nadawać ma całości rys tragizmu.

Z całą pewnością za wyjątek od tej tendencji uznać można jednak *Medeę*. Postać tytułowej bohaterki rzeczywiście dość łatwo poddaje się interpretacji w duchu *tragic flaw*, charakterologicznej skazy, która prowadzi ją do upadku. Naturalnie w *exodos* dramatu widzimy *Medeę* tryumfującą, co też bulwersowało niektórych renesansowych krytyków, nikt nie ma jednak wątpliwości, iż mord na własnych dzieciach był również jej własną katastrofą. *Medea* nie zabiła swoich synów przez pomyłkę ani też nie została do tego przez kogokolwiek zmuszona; co więcej, miała również możliwość bezpośredniego uderzenia w *Jazona*. Dlaczego zatem dzieciobójstwo? Odpowiedzi na to poszukuje się właśnie w *tragic flaw* *Medei*, jakimś defekcie jej charakteru, owego ἄριστος ἦθος i στυγερὰ φύσις (103), który sprawia, że bohaterka postępuje w taki a nie inny sposób.⁸⁴

W podobnym duchu interpretować można również *Hekabe* – naturalnie, przy założeniu, że tytułowa bohaterka mordując dzieci *Polymestora* również dopuszcza się zbrodni. Założenie to jest dość powszechne (v. i.), czego konsekwencją odczytywanie tego dramatu jako tragedii moralnego upadku *Hekabe*, od pełnego godności cierpienia, wywołanego ofiarowaniem *Polykseny*, do morderczego bestialstwa, czego ajtiologiczną konsekwencją miałyby być jej zwierzęca metamorfoza (1265-1273).

Bliskiej *tragic flaw*, charakterologicznej *hamartia* doszukiwać się można również w postaciach tytułowych bohaterek obydwu *Elektr*, przy założeniu, rzecz jasna, że dramat *Sofoklesa* wyraża moralną problematyzację postępowania mścicieli (v. i.), nie zaś ich homerycki z ducha tryumf. Wprawdzie matkobójstwa w tym ostatnim dramacie dokonuje sam *Orestes*, jednak (pomijając czysto ilościowe względy) to w jego siostrze najczęściej dostrzega się tragiczną mścicielkę, w nim samym zaś jedynie bezduszną *machine a tuer*.⁸⁵

W przeciwieństwie do dramatów *Sofoklesa* i *Eurypidesa*, trudno dopatrywać się jakiegokolwiek charakterologicznej *hamartia* w postaciach *asjchylejskich* mścicieli *Agamemnona*. Postępowanie *Orestesa* jednak dość łatwo poddaje się interpretacji w duchu idealistycznej *tragische Schuld*. W przeciwieństwie do zdeterminowanych bohaterek *Eurypidesa* i *Sofoklesa* bohater ten staje wobec alternatywy *expressis verbis* wyrażonej słynną *deliberacją* Πυλάδῃ, τί δράσω; μήτερ' αἰδέσθῳ κτανεῖν; (899). Otwierające się przed *Orestesem* możliwości to zgładzić matkę spełniając obowiązek wobec ojca lub poniechać zemsty kosztem tegoż obowiązku. Wybór *Orestesa* wiąże się z konfliktem dwóch moralnych obligacji,⁸⁶ z których każda poparta jest nadto motywacją o charakterze prudencjalnym (uniknięcie *Erynii* ojca lub matki). Złem moralnym jest poniechanie zemsty, złem moralnym jest również jej dokonanie. W przeciwieństwie jednak do np. *Medei*, gdzie równie słynna,

w *Poetyce*. Dawe z kolei (1968: 109-111), identyfikując παρακοπή z *Ag.* 223 z ἄτη, zgodnie z centralną tezą swojego artykułu, w zaślepieniu *Agamemnona* upatruje jego *hamartia*; por. też Sherman 1992: 184, 192.

⁸⁴ Kitto niekonsekwentnie najpierw odmawia jakiegokolwiek znaczenia *hamartii* *Medei* (1997: 184n), aby później twierdzić, iż 'obejmuje [ona] praktycznie cały jej charakter, tak że *Medea* (...) jest symbolem ludzkiej tragedii' (309).

⁸⁵ Ronnet 1969: 209.

⁸⁶ W przeciwieństwie do *elżbietańskich* mścicieli, u których tego rodzaju *deliberacja* jest konfliktem pragnień (pragnienie zemsty) i obligacji (obowiązek poniechania zemsty; *vindicta mihi*).

choć daleko mniej zwięzła, deliberacja tytułowej bohaterki (1040-1080) wyraża konflikt, którego źródłem jest ona sama (lub, jak sądzą niektórzy, jej *tragic flaw*), alternatywa Orestesa została mu narzucona z zewnątrz, przez fakt, że urodził się synem Agamemnona i Klytajmestry,⁸⁷ przez Los, Konieczność lub klątwę rodu Atreusa. Dokonując matkobójstwa Orestes nie dopuszcza się, lecz *popada* w winę.

Powyższe rozważania są jednak przedwczesną antycypacją meritum niniejszej rozprawy; dopiero szczegółowa analiza etyki tragedii zemsty będzie mogła udzielić odpowiedzi na pytanie, któremu z tragicznych mścicieli przypisywać można moralny aspekt Arystotelesowej ἀμαρτία. Dopiero na tej podstawie można formułować wnioski odnośnie wywodzących się (lub przynajmniej wywodzonych) z tej koncepcji *tragic flaw* czy *tragische Schuld*.

Dionizyjski chaos.

‘Prawie wszędzie ośrodkiem tych świąt była nieokiełznana rozwiązłość płciowa, której fale płynęły przez każdą rodzinę i jej szacowne zasady. Wyzwalały się tu najdziksze bestie natury aż po ową wstrętną mieszkankę chuci i okrucieństwa (*abscheuliche Mischung von Wollust und Grausamkeit*); to ona zawsze wydawała mi się faktycznym ‘napojem czarownic’ (*Hexentrunk*).’ To nie opis attyckich Dionizjów ani też jakiegokolwiek greckiego festiwalu; owa przedstawiona przez Nietzschego wizja dotyczy dionizyjskich świąt wspólnych wszystkim ludom starożytnym, ‘od Rzymian po Babilon’.

Narodziny tragedii dość powszechnie traktuje się jako naukowo, filologicznie nierzetelny wytwór wizjonera.⁸⁸ Jego opis ‘dionizjów barbarzyńców’ wydaje się jednak przeczyć owej *communis opinio*: przedstawia bowiem doskonale znany antropologom fenomen ‘rytualnego odwrócenia’, czasowego zniesienia barier budujących strukturę danej społeczności.⁸⁹ Zapewne więcej zastrzeżeń budzić mogłaby opinia Nietzschego–historyka religii, jakoby u Greków oddziaływanie boga delfickiego zneutralizować miało ów *Hexentrunk*, tak że pierwiastek apolliński i dionizyjski stopiły się w muzyczno-literackim fenomenie, jakim były tragedia attycka i dytyramb. To właśnie w tragedii, według Nietzschego, poszukiwać należy owego dionizyjskiego żywiołu, transgresji, zniesienia barier, *coniunctionis oppositorum* etc., słowem wszystkiego, co jest istotą – lecz niekoniecznie formą, wyrażającą się w owym *abscheuliche Mischung von Wollust und Grausamkeit* – dionizyjskich świąt wszystkich ludów starożytności.

Wizja tragedii greckiej Nietzschego, odrzucona przez jego współczesnych, stała się krytycznym *pryncypium* najnowszych metod odczytywania twórczości klasycznych dramaturgów. Boski patronat nad tymi *riletture* objął, rzecz jasna, Dionizos, postać pod każdym względem ambiwalentna, uosabiająca niejako dekonstrukcję fundamentalnych dla ‘struktury’ greckiej kultury opozycji natura – kultura, męski – żeński, góra (olimpijski) – dół (chtoniczny), boski – zwierzęcy (Dionizos – byk), życie – śmierć etc.⁹⁰ Dionizyjski element w tragedii⁹¹ stanowi zatem subwersję jej społecznego i kulturowego kontekstu;⁹² ukazane na

⁸⁷ Dramat Orestesa poddaje się więc odczytywaniu w duchu tragizmu Schopenhauera, choć ten ostatni, odrzucając tragedię antyczną w całości, o tym nie wspomina.

⁸⁸ Na temat negatywnych recepcji *Narodzin Tragedii* w XIX wieku zwłaszcza zaś sporu Nietzschego z Wilamowiczem por. Silk – Stern 90 (96) – 107; współczesny odbiór dzieła Nietzschego – ibid. 128nn.

⁸⁹ Por. Bell 1997: 17n, 37nn, 120, 126n.

⁹⁰ Burkert 1985: 162-6; Henrichs 1978: 235-240.

⁹¹ Ową dionizyjskość tragedii (między innymi) kwestionuje Scullion 2002 podkreślając względnie rzadką obecność ‘dionysiac themes’ w tragediach (110n); argument ten opiera się jednak na fałszywym utożsamieniu ‘dionysiac themes’ z ‘dionysiac spirit’: dionizyjskość tragedii nie wyraża się wyłącznie w narracjach o Dionizosie czy też aluzjach do osoby boga oraz jego kultu. Bardziej wyważoną krytykę przesadnie dionizyjskiego ujęcia tragedii przedstawia Friedrich 1998: 272nn; por. też Taplin 1978: 161n (i krytykę jego stanowiska przez Goldhilla 1987).

scenie wydarzenia stanowią często zaprzeczenie wartości wyznawanych przez ateńską publiczność, czy raczej dekonstrukcja 'struktury' na której owe wartości się opierały. Co więcej, świat przedstawiony, w który wydarzenia te były wpisane, oddalony od ateńskiej codzienności V wieku tak chronologicznie (czas mityczny) jak geograficznie⁹³ wydaje się dogodnym *locus* dla tego rodzaju subwersji.

Na tych właśnie przesłankach (choć nie zawsze jednoznacznie przypisanych właściwym osobom) opiera się oryginalna koncepcja tragicznej zemsty niedawno zaproponowana przez A. Burnett.⁹⁴ Podkreśla ona, że dramat attycki 'meant to provide a mythicized experience of anarchy and inversion, stories of brothers who killed one another, fathers who cursed sons (...) or commanders slain by women' (73), twierdząc jednocześnie, że zemsta odległa była od doświadczenia owego rytualnego odwrócenia społecznego porządku, subwersji, 'because its controlling, justice-bearing agent, its restoration of balance, its affinity with everyday processes of litigation, were all intrinsically orderly' (ibid.). Stąd też założenie, na którym opiera się jej odczytywanie dramatów greckich: 'Simple, successful revenge was unsuitable for attic tragedy, and yet its disguises, its deceptions, and its final principled burst of violence were attractions too strong for a poet to resist. In consequence the attic dramatists turned to revenge fictions that could supply saving perversities – cases where the vindicative action failed, or where an improper agent performed it' (99).

Jeśli pominąć wątpliwe odwołanie się do psychologii autora, twierdzenie to można uznać stosownym podsumowaniem rozważań na temat tragicznej zemsty, przedstawionych chociażby w poprzedniej części (z zastrzeżeniem, że trudno w przypadku greckiej tragedii mówić o 'cases where the vindicative action failed', zamiast którego stosownym byłoby wyrażenie 'improper victims'). Burnett odwraca jednak ten tok rozumowania, uznając je za punkt wyjścia, hermeneutyczne pryncypium, w oparciu o które odczytuje ona teksty następnie zachowanych tak w całości jak też fragmentarycznie dramatów greckich (obok tragedii jej opracowanie dotyczy również dramatu satyrowego). Nie ma potrzeby podkreślać, że attyckie tragedie zemsty łatwo poddają się tego rodzaju interpretacji. Orestes i Alkmeon to jaskrawe przykłady 'improper agents', podczas gdy zemsta Medei czy Prokne, choć wymierzona przeciwko sprawcom krzywdy, Jazonowi i Tereusowi, obejmuje najbardziej niewłaściwe ofiary z możliwych; o ile te dwie mścicielki można również opisać jako 'improper agents' (matka zabija dziecko), to z pewnością nie dotyczy to postaci Hekabe, której zemsty ofiarą padają, jak uważa wielu (v. i.), 'improper victims' w osobach dzieci Polymestora.

Jak wiadomo jednak, nie wszystkie tragedie zemsty przedstawiają tego rodzaju *crudelitates*; bywa też, że ofiarą pada nikczemnik, który swą niegodziwością zasłużył na swój los. Jak zauważył Mastronarde 'in some revenge plots involving killing it is possible for the focalization to be completely with the avenger and the killing to be viewed as a triumph of the just'.⁹⁵ Oprócz wskazanych przez tego badacza Eurypidesowego *Kresfontesa* i *Ojnomaosa*

⁹² Segal 1982: 12nn, 50; por. też Goldhill 1987 (= Winkler – Zeitlin 1990: 97-130): 68: 'the tragic texts seem to question, examine and often subvert the language of the city's order' i następującą później analizę wybranych fragmentów *Antygony*, *Ajasa* i *Filokteta* (69-74), służącą potwierdzeniu tej tezy; por. też krytykę Goldhilla przez Friedricha 1998: 263-7; argument contra Sculliona 2002: 117, który podkreśla, że 'ritual licence and 'otherness' with drama (...) is a creation of modern scholarship that has no basis in any Greek text', wydaje się nie na miejscu z tego powodu, że subwersywność i 'otherness' tragedii traktowane są jako elementy metanarracji a nie narracji, ideologii / dyskursu kształtującego teksty, nie zaś przez nie kształtowanego, na podobieństwo gramatyki, która wszak również nie zostaje explicite opisana w tekstach okresu klasycznego a mimo to ułożone są one zgodnie z jej regułami.

⁹³ Por. Vernant – Vidal-Naquet 1986: 22nn; Zeitlin 1990: 144-150.

⁹⁴ Burnett 1998 *passim*, zwł. 69-73.

⁹⁵ Mastronarde 1999-2000: 32.

Sofoklesa,⁹⁶ przede wszystkim należałoby zwrócić uwagę na *Heraklesa*, gdzie tytułowy bohater wydaje się dokonywać zupełnie 'sprawiedliwej' zemsty na nikczemnym Lykosie; w podobnym duchu interpretować można również Hekabe, jeśli odrzucić tradycyjnie imputowaną tytułowej bohaterce moralną degradację w związku ze zgładzeniem dzieci Polymestora. W tym kontekście wskazać można również omówione już wyżej *Antiope* i *Tyro* oraz – prawdopodobnie – dramatyzacje odwetu Perseusza na Polydektesie (*Polydektes Ajschylosa*, *Diktys Eurypidesa*). Wspomnieć też należałoby o tragediach boskiej zemsty: czy interpretowane jako sekwencja ὕβρις (rozumiana jako znieważenie boga) – δίκη mogą zawierać jakieś 'saving perversities'?

Do problemów tych Burnett odnosi się w swoich rozważaniach w przekonujący sposób, zaś kwestie przez nią nieporuszone, jak zemsta *Heraklesa*, poddają się łatwo interpretacji w oparciu o stosowaną przez nią metodę. Nawet jeśli odczytywać zemstę Hekabe na Polymestorze, jako realizację sprawiedliwości i nic poza tym, uznając, iż zgładzenie jego niewinnych synów mieści się jeszcze w jej ramach nie stanowiąc nowej zbrodni (tak interpretuje ją właśnie Burnett), to jednak sam fakt, iż odwetu dokonuje kobieta już jest jego subwersją.⁹⁷ Tej samej interpretacji poddana zostaje również zemsta Alkmeny, choć w przeciwieństwie do *Hekabe*, tekst *Heraklidów* wydaje się stawiać pod znakiem zapytania etyczny aspekt zgładzenia Eurysteusa jako jeńca (961-982). *Herakles* tak jak fragmentarycznie zachowane dramaty *Kresfontes*, *Antiope* czy *Tyro* jako tragedie zemsty nie są brane pod uwagę, lub poświęcane są im najwyżej marginalne wzmianki. Ta dotycząca *Kresfontesa* jest jednak szczególnie instruktywna: 'the secondary filial revenge action of Euripides' *Cresphontes* was presumably rendered disorderly by the blind attack of a mother upon her son' (100 p. 3.). W podobny sposób 'rendered disorderly' były zapewne wątki zemsty w *Antiope* czy *Tyro*, gdzie zgładzenie nikczemnych Dirke i Sidero poprzedzone było – mogło być – usiłowaniem nieświadomego matkobójstwa. O tym, że tragedie greckie stosunkowo rzadko przestrzegają postulowanej przez Arystotelesa zasady jedności akcji, przekonać się może każdy, kto zadał sobie trud ich przeczytania; dionizyjski chaos, jak argumentuje Burnett, nie musi być przeto elementem każdego wątku w wielowątkowych *mythoi* dramatów attyckich. To samo dotyczyć może *Heraklesa*, gdzie po 'sprawiedliwej' zemście na nikczemnym Lykosie następują straszliwe ἐν ταῖς φιλίας πάθη towarzyszące złowrogiemu wynaturzeniu rytuału ofiarniczego.⁹⁸ Podobnie w *Ojnomaosie*, jak zauważył sam Mastronarde 'Pelops' success (...) was darkened by his use of Myrtilus and / or by the elimination of this helper'.⁹⁹

Dionizyjski chaos, mniej lub bardziej inherentnie związany z przedstawionymi w attyckich tragediach aktami zemsty, podobnie jak wcześniej omówione pryncypia hermeneutyczne, jest 'funkcją' etycznego, lub ściślej mówiąc religijno-etycznego aspektu tych dramatów. Stąd też jego pobieżne omówienie w tym miejscu stanowi antycypację późniejszych rozważań, które też, być może, przyniosą odpowiedzi na wiążące się z tym problemem pytania.

⁹⁶ Ibid. 33.

⁹⁷ 'a woman avenger necessarily brought disorder into any tale of punitive repayment' Burnett 1998: 144.

⁹⁸ Seaford (1994: 380) uważa, że Heracles' savage [sic!] revenge fed the frenzy of his perverted sacrifice' (por. też n. 53);

⁹⁹ Mastronarde 1999-2000: 33.

CZĘŚĆ II

ETYKA TRAGEDII ZEMSTY

Estetyka tragedii, a w znacznej mierze estetyka literatury w ogóle, jest nierozzerwalnie związana z etyką.⁹⁷ Począwszy od pierwszych poetyk antyku, poprzez czasy nowożytne, aż po najnowsze – być może z wyłączeniem estetyki ponowoczesnej – estetyczna ewaluacja dzieła literackiego opierała się przede wszystkim na moralnej ewaluacji jego treści. W przypadku tragedii widać to wyraźnie już u Platona, w jego odrzuceniu poezji jako moralnie nieadekwatnej dla idealnego państwa; Arystoteles z kolei estetyczne oddziaływanie dramatu uzależniał od etycznej postawy bohatera tragicznego; wczesna (przedkantowska) estetyka nowożytna postulowała min. zasadę sprawiedliwości poetyckiej jako klucz do ewaluacji dzieł literackich; wreszcie XX-wieczne koncepcje tragizmu, np. Maxa Schelera, dostrzegały tę kategorię estetyczną wyłącznie w świecie wysokich wartości moralnych, w ich nieuchronnym konflikcie i unicestwieniu. Moralna ewaluacja jest więc nieodzownym elementem (estetycznego) odczytywania dzieła literackiego, wspólnym zarówno dla starożytnych – w tym również Ateńczyków wieku tragedii, czego świadectwem może być wykrzywiona w komicznym grymasie ‘poetyka’ Arystofanesa – jak i dla nowożytnych.

Moralna ewaluacja postępowania człowieka opiera się, oczywiście, na przekonaniach i wartościach wyznawanych przez podmiot, który się jej podejmuje. Wyrażana jest natomiast za pośrednictwem sądów moralnie wartościujących. Koncepcja sądów wartościujących jako wyrazu moralnych przekonań w relacji do świata zewnętrznego jest jednak daleko idącym uproszczeniem. Moralne przekonania podmiotu same w sobie są bowiem wypadkową sądów wartościujących wyrażonych w rozmaitych pod względem formalnym wypowiedziach innych osób; nawet jeśli przyjąć, że mogą być one całkowicie niezmiennie, to jednak kiedyś zostały ukształtowane; niejednokrotnie też sądy wartościujące formułuje się nie tyle w oparciu o własne przekonania w odniesieniu do danego zjawiska, lecz w oparciu o sądy wartościujące ‘moralnego autorytetu’ (co z kolei wiąże się z przekonaniami, które dla podmiotu czynią z danej osoby autorytet). Moralne oceny formułowane są nie tylko na podstawie moralnych przekonań, lecz także – pośrednio – na podstawie innych moralnych ocen.

Powyższe spostrzeżenia mają szczególne znaczenie w odczytywaniu tekstu literackiego. Składające się nań wypowiedzi z punktu widzenia moralnej ewaluacji podzielić można na narracyjne i wartościujące. Podział ten, jak wszystkie podziały, daleki jest od doskonałości: pozbawiony jakichkolwiek sądów wartościujących ‘neutralny’ opis sam w sobie implikować może wyrazistą moralną ewaluację, o czym wie każdy początkujący dziennikarz. Tekst literacki nie tylko przedstawia jakąś sytuację, przedmiot *mimesis*, podlegającą moralnej ewaluacji odbiorcy, podmiotu, lecz także sam tę ewaluację wyraża – poprzez wypowiedzi o charakterze sądów wartościujących.

Każda wypowiedź jest znakiem; znakiem na który składają się inne znaki, niższego rzędu, i który sam współtworzy znaki wyższego rzędu – w przypadku tekstu literackiego będą nimi motywy, wątki, postaci etc. Tym samym tekst literacki, którego tworzywem są wypowiedzi, opisać można jako składający się z jednej strony ze znaków, które moralnej ewaluacji podlegają (wypowiedzi narracyjne) oraz takich, które moralną ewaluację wyrażają (sądy wartościujące). Te ostatnie, oczywiście, wcale nie muszą być autorytatywne (v. i.).

⁹⁷ Na temat znaczenia wymiaru etycznego tragedii ze szczególnym odniesieniem do problemu zemsty (*harming enemies*) zob. Blundell 1989: 1-7; na temat związku etyki z estetyką w zakresie kategorii tragizmu w ogóle zob. Styka 1990: 137 oraz 1994: 54nn; na temat związku etyki z estetyką w zakresie kluczowej dla literatury antycznej kategorii *πρέπον* / *decorum* zob. Styka 1997: 19nn, 24.

Z punktu widzenia semiotyki moralnej ewaluacji wypowiedzi tworzące tekst literacki można podzielić na znaki o charakterze aksjologicznym i nieaksjologicznym. Te ostatnie podlegają moralnej ewaluacji odbiorcy, podczas gdy te pierwsze ewaluację taką wyrażają, co, jak już zaznaczono, nie musi wcale dla odbiorcy być autorytatywne. Stąd też rozważania poświęcone etyce tragedii zemsty będą miały dwudzielny odpowiadając wyodrębnionym przez Morrisa dziedzinom semiotyki: semantyce i pragmatyce.⁹⁸ Podział Morrisa odnosi się, oczywiście, do Rozważania poświęcone wyrażonym w tekstach tragedii greckich sądom wartościującym – odnoszącym się, oczywiście, do różnych aspektów przedstawionych aktów zemsty – nazywać będziemy **semantyką moralnej ewaluacji**. Z kolei interpretacja wypowiedzi o charakterze narracyjnym odnoszących się do, czy wręcz przedstawiających sam akt zemsty, wypowiedzi podlegających etycznej ocenie, określona zostanie jako **pragmatyka moralnej ewaluacji**. Nie trzeba chyba dodawać, że przedmiotem tego drugiego aspektu interpretacji będzie *modus operandi* wypowiedzi o charakterze narracyjnym z uwzględnieniem ich 'właściwego' kontekstu kulturowego, tj. klasycznych Aten, Aten V wieku. Z kolei w rozważaniach dotyczących semantyki moralnej ewaluacji uwzględnione zostaną dwie gałęzie semiotyki wyróżnione przez Morrisa, tj. semantyka i syntaktyka. Na treść dzieła literackiego składają się bowiem liczne, różnorodne, często również sprzeczne sądy wartościujące. Nie tylko ich zatem aksjologiczne znaczenie, lecz także wzajemne relacje, oraz związki wypowiedziami o charakterze nieaksjologicznym, narracyjnymi (syntaksa!) wskazywać mogą ich znaczenie jako sądów wartościujących.

Jak każda klasyfikacja, tak i powyższa jest niedoskonała, będąc wszak siatką pojęciową nałożoną na *continuum* lingwistycznej, czy semiotycznej rzeczywistości. Semantyka moralnej ewaluacji jest wszak funkcją pragmatyki; moralny walor poszczególnych słów, funkcjonujących jako wykładniki etycznej oceny ma charakter dynamiczny, uzależniony jest od szeroko pojętego kontekstu danej wypowiedzi zarówno w aspekcie synchronicznym jak też diachronicznym. Świadomi tych niedoskonałości zachowamy jednak tę klasyfikację jako metodologiczne 'rusztowanie' dla dalszych rozważań.

Tyle na temat problemu moralnej ewaluacji tekstu literackiego w ogóle. W jaki sposób natomiast rozważać przedstawiony w nim problem zemsty, która, jak wynika z rozważań poświęconych jej etyce, sama w sobie jest zjawiskiem złożonym i wieloaspektowym? Monistyczne ujęcie aktu zemsty, wyrażające się jednoznacznie jego potępieniem (lub pochwałą) *in toto*, mogłoby skutkować spłyceniem lub zgoła przemilczeniem towarzyszącej temu zjawisku ambiwalencji. Antycypując dalsze rozważania posłużmy się przykładem zemsty Eurypidesowego Orestesa (*El.*); dość powszechnie uznaje się, że odwetowe zabójstwo Klytajmestry podlega tutaj jednoznacznie negatywnej ocenie. A jednak w przypisanej Dioskurom wypowiedzi δίκαια μὲν νυν ἦδ' ἔχει, σὺ δ' οὐχὶ δρᾷς (1244) zemsta jako całość oceniona zostaje w zróżnicowany sposób. Z punktu widzenia etyki Arystotelesa można wskazać tu na odmienny wymiar etyczny tego zdarzenia w aspekcie πάσχοντος (los Klytajmestry) i w aspekcie ποιοῦντος (czyn Orestesa); Hegel zapewne dostrzegałby tutaj zróżnicowanie pomiędzy istotą (Inhalt) zemsty a jej formą, gdzie ta pierwsza, oceniona pozytywnie, wiązałaby się z realizacją Wiedervergeltung za śmierć Agamemnona, zaś ta druga, podlegająca negatywnej ewaluacji – z matkobójstwem. Trudno przy tym nie dostrzec analogii między tymi dwoma 'systemami' ewaluacji. Ten dualizm Arystotelesa i Hegla będzie strukturalnym pryncypium wokół którego zorganizowane zostaną rozważania poświęcone etyce tragicznej zemsty.

⁹⁸ Morrisa 28-43; zaproponowana przezeń klasyfikacja ma charakter trójdzielny, wyróżnione zostają bowiem semantyka (deals with the relations of the signs to designata and so to the objects which they may or do denote', 35), pragmatyka (the science of the relations of signs to their interpreters', 45) i syntaktyka; w odniesieniu do semiotyki moralnej ewaluacji ten ostatni aspekt rozważany będzie razem z semantyką.

ROZDZIAŁ I

SEMANTYKA MORALNEJ EWALUACJI ZEMSTY

1. UWAGI WSTĘPNE

Semantyka moralnej ewaluacji dotyczy, jak już zaznaczono, ewaluacji systemowej, dokonującej się za pośrednictwem przedstawionych w dziele literackim sądów moralnie wartościujących. Jako sąd moralnie (etycznie) wartościujący rozumiem wypowiedź, której przedmiotem jest czyjeś postępowanie, poddawane ocenie jako stosowne – niestosowne z punktu widzenia określonej normy – *mos* – zinterioryzowanej przez daną społeczność w określonym czasie.

Z semantycznego punktu widzenia każdy sąd wartościujący jest predykatem, którym to pojęciem określa się 'wyrażenie występujące wraz z argumentem, przekazujące pewną informację o obiekcie, którego argument dotyczy'.¹ Obiekty predyкации ogólnie dzieli się na konkretne przedmioty oraz zdarzenia, zaś tworzące ją argumenty konsekwentnie na argumenty przedmiotowe i zdarzeniowe. Przekładając to na semantykę moralnej ewaluacji można powiedzieć, iż sądy wartościujące dotyczyć mogą 'przedmiotów konkretnych', tj. osób, postaci lub 'zdarzeń', tj. tychże osób postępowania. Przybliżając to do problemów aktualnych rozważań, sądy wartościujące można podzielić na takie, które dotyczą postaci mściciela lub jego ofiary (argumenty przedmiotowe) oraz odpowiednio zemsty tego pierwszego i losu tego ostatniego (argumenty zdarzeniowe); przykładem tych pierwszych może być wyrażenie ἄδικος / δίκαιος ἀνὴρ tych drugich zaś ἀδίκως / δικάως ἔθανε / ἔκτεινε.

Najbardziej oczywistymi wykładnikami sądów wartościujących są leksemy *denotujące* (pozytywną bądź negatywną) moralną ewaluację. Wśród nich wyróżnić można dwie grupy: 1) leksemy, których znaczenie aksjologiczne ma charakter prymarny oraz 2) te, w których ma ono charakter sekundarny. Ponadto moralna ewaluacja dokonuje się również za pośrednictwem 3) leksemów, których znaczenie aksjologiczne jest funkcją *konotacji*, tj. nie wchodzi do ich zakresu semantycznego (np. definicji słownikowych), lecz wynika z kulturowo uwarunkowanych asocjacji. Wśród leksemów, których znaczenie aksjologiczne ma charakter sekundarny, wyróżnić można nadto dwie podgrupy. Z jednej strony mamy bowiem do czynienia z pojęciami, których funkcja ewaluacyjna (jako np. skostniała metafora) jest ściśle przypisana określonej grupie kontekstowej, z drugiej zaś takie, u których wynika ono zawsze z warunków partykularnej wypowiedzi. Przykładem leksemu z tej pierwszej grupy jest we współczesnej polszczyźnie słowo 'świnia', które, w swym pierwotnym znaczeniu denotuje gatunek ssaków parzystokopytnych, w odniesieniu do człowieka jednak zawsze posiada wtórnie negatywny walor aksjologiczny ('okazał się świnia' etc.). Z kolei leksem 'bękart' może denotować z jednej strony potomka z nieprawego łoża w sposób zupełnie neutralny, bez cienia wartościowania, z drugiej zaś wyrażać wobec tegoż potomka daleko posuniętą pogardę; które z tych znaczeń przypisać należy temu pojęciu w danej wypowiedzi jest zawsze funkcją jego partykularnego kontekstu lokucyjnego i illokucyjnego (v. i.).

Walor aksjologiczny rozważanych dotąd leksemów był częścią ich zakresu semantycznego; innymi słowy należał do sfery systemowej języka. Trzecią spośród wyszczególnionych grupę tworzą natomiast leksemy wyrażające moralną ewaluację na drodze konotacji, których

¹ Grzegorzczkova 90; struktura predykatowo-argumentowa, stanowiąc 'wynik najbardziej podstawowej operacji myślowej dokonywanej przez człowieka' jest ogólnym semantycznym opisem każdej wypowiedzi, od najprostszego zdania po skomplikowane rozważania i opisy.

znaczenie aksjologiczne wynika wyłącznie z uwarunkowań kulturowych, tj. należy (jeszcze)² wyłącznie do sfery pragmatyki języka. Przykładami służyć mogą czasowniki 'kłamać' lub 'kraść', oznaczające odpowiednio czynność 'mówienia nieprawdy z intencją wprowadzenia w błąd' lub 'zabierania cudzej własności potajemnie'; ich zakres semantyczny nie obejmuje moralnej oceny, jednak denotowane przez nie postępowanie podlega głęboko zakorzenionej w ich kulturowym kontekście ewaluacji negatywnej.³ Należy też także zwrócić uwagę na leksemy funkcjonujące jako wykładniki moralnej ewaluacji na drodze metaforycznej. Najbardziej oczywistą grupą są tu metafory zwierzęce (których skostniałe formy mogą wręcz (v. s.) stawać się systemowymi wykładnikami moralnej ewaluacji). O tym, czy tego rodzaju wypowiedzi uznać należy za sądy wartościujące, decyduje nie system, ich semantyka, lecz usus – tj. pragmatyka: tylko w określonych okolicznościach funkcjonować one mogą jako takie. To samo dotyczy zresztą wypowiedzi, na które składają się systemowe wykładniki moralnej ewaluacji, które bywają niekiedy np. akceptowanymi formami żartu. Krótko mówiąc, o tym, czy dana wypowiedź jest sądem wartościującym, decyduje przede wszystkim to, czy funkcjonuje ona jako taki.

Język moralnej ewaluacji. Powyższe rozważania dotyczyły współczesnej polszczyzny, języka żywego, którego system jest w całości rozpoznany, podobnie jak pragmatyka – w zakresie funkcji rozpoznawalnych.⁴ Odczytywanie semantyki moralnej ewaluacji komplikuje się znacznie, gdy dotyczy języka martwego. W przypadku starożytnej Greki problem dotyczy zarówno komponenty systemowej (semantycznej), jak też pragmatycznej języka.

Najbardziej oczywistą grupą leksykalną denotującą moralną ewaluację w starożytnej Grece wydaje się pojęcie δίκη i jego kognaty δίκαιος, δικαιοσύνη, w tym również kognaty antonimiczne: ἄδικοσ, ἄδικία etc. Jakie inne, oprócz powyższej, grupy leksykalne składają się na język moralnej ewaluacji w tragedii attyckiej? Przyjrzyjmy się dobrze znanemu poetyckiemu (tragicznemu) *encomium*, które, choć nie wyczerpujące, służyć może za drogowskaz dla najbliższych rozważań. Jedyny sprawiedliwy spośród Siedmiu szturmujących bramy Teb, Amfiaraos, przedstawiony zostaje przez swojego wroga, Eteoklesa, jako σὺν φρων δίκαιος ἀγαθὸς εὐσεβὴς ἀνὴρ (A. Sept. 610).⁵ Passus ten niektórzy uznali za pierwszą artykulację cnót kardynalnych,⁶ choć jako ἀρεταί lub τῆς ἀρετῆς μέρη z pojęcia te explicite przedstawiane są dopiero u Platona.⁷ Niezależnie od tego jednak, czy w języku tragedii pojęcia te denotowały odmienne kanoniczne cnoty czy też 'much the same with a somewhat different colouring', niewątpliwie są one funkcjonowały one jako

² Jeszcze raz musimy podkreślić, iż rozważania te dotyczą *synchronicznego* ujęcia języka; we współczesnej polszczyźnie aksjologiczny walor niektórych leksemów włączony już został do sfery systemowej (grupa 2) innych jeszcze nie. W ujęciu *diachronicznym* natomiast, moralna ewaluacja w każdej z owych grup – nawet 1. – dokonywać się mogła na drodze *konotacji*, będąc w różnych okresach rozwoju języka wyłącznie kulturowo uwarunkowanym elementem pragmatyki.

³ Grzegorzczkova 2001: 55; autorka zwraca ponadto uwagę na fakt, że również w obrębie tej grupy występują leksemy, których negatywne konotacje uwarunkowane są kontekstowo (istnieją np. sytuacje, które mogą usprawiedliwiać kłamstwo) oraz takie, których – pragmatyczny – walor aksjologiczny jest niezależny od kontekstu (np. pojęcie 'klika', oznaczające zawsze 'grupę osób dążących wspólnie do osobistych interesów w sprawach publicznych', co zawsze w naszym kręgu kulturowym kojarzone jest z negatywną ewaluacją).

⁴ Tofilski 2006: 9n.

⁵ Autentyczność tego wersu (lub jego fragmentów: citius crediderim verba ἀγαθὸς – προφήτης insufflata esse, West app. crit.) bywa kwestionowana, co, naturalnie, nie ma znaczenia dla aktualnych rozważań, por. też Hutchinson ad loc. ('To remove 610 is to enfeeble the rhetoric of the climax').

⁶ Daleko odmienną jednak od klasycznego kanonu: *fortitudo, temperantia, prudentia, iustitia*, nawet jeśli uznać ἀγαθὸς za synonim ἀνδρείος; por. dyskusję w Hutchinson ad loc., który uważa, że w omawianym fragmencie każdy z czterech epitetów 'says much the same with a somewhat different colouring'.

⁷ ἐπιστήμη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη, ὁσιότης Pl. Prot. 330b, σὺν φρων, δίκαιος, ὁσιος, ἀνδρείος Pl. Gor. 507bc inne fragmenty z tekstów literackich IV wieku por. Dover 1974: 66n.

elementy pozytywnej ewaluacji moralnej. Stąd też *encomium* Amfiaraosa może, jak już wspomniano, służyć za drogowskaz w dalszych rozważaniach.

Zanim przystąpimy do rozważania poszczególnych grup leksemów denotujących moralną ewaluację wskazanym wydaje się ogólny ekskurs historyczny. Rozważając 'moralność'⁸ bohaterów Homera zwraca uwagę osobiwy – w świetle dotychczasowych rozważań – fenomen. Określenia związane z pojęciem δίκη i jego kognatami (również tymi antonimicznymi)⁹ stosunkowo rzadko, jeśli w ogóle, stosowane są dla wyrażenia pochwały lub potępienia. Najważniejszymi wykładnikami moralnej ewaluacji są w eposach Homera epitety ἀγαθός – κακός (w odniesieniu do osób, tj. jako argumenty przedmiotowe) oraz ἐλεγχεῖν – αἰσχροῖν (jako argumenty zdarzeniowe).¹⁰ Fenomen ten Adkins wiąże z faktem, że w 'moralności' Homera najwyżej cenione były tzw. 'wartości agonistyczne' (*competitive values*), których podstawowym wykładnikiem w obydwu eposach są wspomniane antynomie; zakres semantyczny epitetu ἀγαθός jako wykładnika ewaluacji *domi militariae* odnosił się do pozycji społecznej i zamożności (*domi*) oraz dzielności na polu bitwy (*militiae*).¹¹ Tymczasem określenia z grupy pojęciowej δίκη oraz kryjące się za nimi moralne koncepcje należą do sfery opisanej przez Adkinsa jako wartości 'dyskretne' (*quiet / cooperative values*), których znaczenie w świecie przedstawionym Homera jest drugorzędne.¹² Wartości agonistyczne definiuje Adkins¹³ jako kryteria ewaluacji postępowania ludzkiego w zakresie indywidualnego sukcesu – niepowodzenia, przy czym obejmować mogły one bardzo rozmaite sfery, od materialnej zamożności czy statusu społecznego poczynając, zaś na czci, honorze i sławie kończąc. Z kolei wartości dyskretne dotyczą postępowania człowieka związanego (jak sugeruje angielskie określenie) z jego życiem i funkcjonowaniem w społeczności, na rzecz której musi zrezygnować z niektórych swoich pragnień czy ambicji. Wartości agonistyczne dotyczą zatem dążenia do – bądź braku – *indywidualnej* doskonałości niezależnie od, lub wręcz kosztem innych, zaś dla wartości dyskretnych naczelnym dobrem jest *dobro grupy*, zaś miarą indywidualnej doskonałości jest związana z pewnymi (mniej lub bardziej dotkliwym) wyrzeczeniami współpraca na rzecz tego dobra. Nietrudno dostrzec tu analogię wprowadzonymi przez Doddsa pojęciami 'kultura wstydu' (*shame culture*) i 'kultura winy' (*guilt culture*), gdzie ta pierwsza wiązałaby się ze sferą wartości agonistycznych, ta druga zaś – z wartościami dyskretnymi. Niejednokrotnie w toku dalszych rozważań przyjdzie nam posiłkować się tymi dwoma wyrażeniami.

Truizmem jest twierdzenie, że moralność klasycznych Aten różni się znacząco od tej, jaką odczytać można z tekstów *Iliady* i *Odysei*. Najogólniej rzecz ujmując sprowadza się ona do przesunięcia akcentu na grupę wartości 'dyskretnych'. Podstawowymi wykładnikami ewaluacji w jej obrębie jest wspomniana grupa określeń związanych z pojęciem δίκη. W synchronicznym, ograniczonym do języka literackiego klasycznych Aten, ujęciu zwraca uwagę silnie legalistyczny koloryt tych leksemów. δίκη oznaczać może 'sprawę sądową',

⁸ Moralność świata przedstawionego *Iliady* i *Odysei*, zwłaszcza tej pierwszej, jest kwestią dyskusyjną. Z pewnością nie można tu mówić o kantowskiej z ducha etyce oparte na bezinteresownych moralnych obligacjach czy imperatywie. Problem 'moralności' Homera jest przedmiotem dyskusyjnym (por. Adkins 1997, Adkins 1960: 30-60; Lloyd-Jones 1971: 1-28; Gagarin: 1987; Adkins 1997; por. też Krokiewicz). Ze względu na terminologiczną ekonomię w dalszych rozważaniach będziemy posługiwali się wyrażeniem 'moralność' w odniesieniu do eposów homerowych, mając wszelako poczynione tutaj zastrzeżenie.

⁹ Podobnie jak ich homeryckie synonimy πεπνυμένος i πιτυνός (Adkins 1960: 36).

¹⁰ Przymiotnik δίκαιος pojawia się w *Iliadzie* jedynie trzy razy (11.832, 13.6, 19.181); bliski mu semantycznie πεπνυμένος występuje nieco częściej (12 razy), choć w porównaniu z kilkudziesięcioma instancjami pojęcia ἀγαθός wydaje się to mimo wszystko stosunkowo rzadkie.

¹¹ Adkins 1960: 32.

¹² Jak podkreśla Adkins (1960: 37), homerowy bohater wcale nie musiał być πιτυτός, πεπνυμένος ani też δίκαιος, nie przestając jednocześnie być ἀγαθός.

¹³ 1960: 6nn.

‘wyrok sądowy’, ‘oskarżenie’, ‘kara’, ‘zadośćuczynienie’, ‘odwet’...; w tych dwóch ostatnich znaczeniach (a być może niektóre z tych poprzednich) funkcjonuje ono już zresztą u Homera. Stąd sferę ewaluacji denotowaną przez określenia z tej grupy pojęciowej nazywać będziemy w toku dalszych rozważań **moralno-prawną**. δίκη w języku klasycznych Aten ma jednak bardzo szeroki zakres semantyczny, wykraczający daleko poza sferę ‘moralności’¹⁴ Niektórzy – choć to raczej odosobnione opinie – utrzymują jednak, iż nawet w języku tragedii mają one raczej znaczenie prudencjalne niż moralne;¹⁵ wówczas jednak liczne wypowiedzi takie jak przypisana ‘roztropnej’ Chryzotemis w dramacie Sofoklesa: ἄλλ' ἔστιν ἔνθα χῆ δίκη βλάβην φέρει (El. 1042) należałoby odczytać jako paradoksy. W języku tragedii greckiej pojęcie to miało równie szeroki zakres semantyczny, jak w innych tekstach literackich, obejmujący również znaczenia niewiele wspólnego mające z moralnością,¹⁶ wszelako jego przymiotnikowe derywaty δίκαιος, ἔνδικος etc. wyraźnie dominują w sądach wartościujących, choć nie są to jedyne instancje ich zastosowania; jednoznaczny walor moralny – na ile pozwalają przypuszczać zachowane teksty – przypisać można dopiero stosunkowo późnemu leksemowi δικαιοσύνη.¹⁷ W znaczeniu aksjologicznym δίκη i jej kognaty (oraz ich antonimy: ἀδικία, ἄδικος etc.) stanowić mogą zarówno argumenty ‘przedmiotowe’, odnoszące się do osoby (δίκαιος ἀνὴρ), jak też ‘zdarzeniowe’, odnoszące się do czynów (δίκαια ἔχει, δικάως καθελόντες etc.); w tej ostatniej grupie również dominuje figuratywne użycie tego pojęcia, zwłaszcza zaś jego personifikacja (σὺν Δίκῃ [πράττειν τι], Δίκη νιν εἶλεν). Na szczególną uwagę w kontekście aktualnych rozważań zasługuje polisemia pojęcia δίκη w zakresie takich pojęć jak ‘sprawiedliwość’, ‘kara’ i ‘zemsta’ / ‘odwet’. Może ono bowiem denotować każde z tych trzech określeń, podczas gdy jedynie pierwsze dwa traktować będziemy jako aksjologicznie nacechowane. Mimo negatywnych konotacji z jakimi wiąże się we współczesnych językach pojęcie ‘zemsta’, greckiemu δίκη funkcjonującemu w tym znaczeniu przypisywać będziemy w dalszych rozważaniach neutralny walor aksjologiczny. Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na niektóre idiomatyczne zwroty greckie związane z pojęciem δίκη w powyższych znaczeniach, jak δίκην δίδοναι, δίκην λαμβάνειν oraz ich synonimy.

Kolejną grupę leksykalną denotującą dyskretnie wartości moralne inherentnie związane ze sferą prawa reprezentuje antynomia ἔννομος – ἄνομος / παράνομος.¹⁸ Podstawowym kryterium ewaluacji jest tu, oczywiście, νόμος pojęty jako skodyfikowana bądź niepisana norma regulująca postępowanie jednostki lub grupy w rozmaitych aspektach obejmujących religię, politykę i życie społeczne.¹⁹ Antonimy ἔννομος – ἄνομος / παράνομος²⁰ i ich kongaty służyć mogą zarówno jako argumenty ‘przedmiotowe’ jak też zdarzeniowe. Ostwald

¹⁴ Zakresowi semantycznemu pojęcia δίκη poświęcono wiele rozważań, jednak uwaga badaczy skupia się przede wszystkim na tekstach z okresu archaicznego np. Gagarin 1987 (Homer), Gagarin 1978 (Hezjod), Dickie 1978 (Homer i Hezjod).

¹⁵ Por. Rodgers (1971: 299): ‘observing δίκη is not getting into trouble’.

¹⁶ Znaczenie pojęcia δίκη w tragedii greckiej w szczególności zaś u Ajschylosa, jest – explicite lub implicite – przedmiotem wielu analiz literaturoznawczych, np. Buehler (1955), Kitto (1964²: 1-86; 1997: 67-94), Dodds (1973), Gagarin (1976: 66nn) Goldhill (1984; 1986: 33-51).

¹⁷ Havelock (1969) 49n; w literaturze poprzedzającej IV w. jego występowanie jest incydentalne, ograniczając się do dwóch instancji: Theog. 147n i E. fr. 486 Nauck (*Melanippe Mqdra*): δικαιοσύνας τὸ χρύσειον πρόσωπον; ten pierwszy, uznawany jest za nieautentyczny (przypisywany również Fokylidesowi) i datowany najwcześniej na II poł. V wieku, kiedy pojęcie to zostało ukute pod wpływem ‘oświecenia attyckiego’ (ibid: 68).

¹⁸ Obszerną dyskusję na temat tej kategorii przedstawia Ostwald 1986: 108-129.

¹⁹ Por. Turasiewicz 1974, który analizuje semantykę pojęcia νόμος w ujęciu diachronicznym (znaczenie ‘prawo’ – rozumiane jako ‘akt ustawodawczy’ – badacz ten wiąże z nim dopiero w okresie klasycznym, por. 14n). Ostwald (1986: 109n) uważa, iż antonimy ἔννομος – παράνομος nie były używane przed V wiekiem, kiedy to ostatecznie (wg. niego – ibid 110) ugruntowane zostało znaczenie νόμος jako normy opisującej (i tym samym regulującej) życie ludzkie.

²⁰ U Arystotelesa spotykamy się z parą antonimów παράνομος – νόμιμος (eg. EN 1129a 33, 1129b 11).

podkreśla przy tym różnicę dzielącą pojęcia ἄνομος i παράνομος uznając to pierwsze 'silniejszym' wykładnikiem (negatywnej) ewaluacji, jako że, w odróżnieniu od παράνομος denotującego transgresję jakiejś normy, implikuje ono jej całkowite zaprzeczenie.²¹ W tym znaczeniu omawiana grupa pojęciowa jest, oczywiście, tożsama z moralnym zakresem δίκης i jej kognatów.²² Jakkolwiek związek ten wydaje się oczywisty, również i te grupy pojęciowe bywają niekiedy rozdzielane i przeciwstawiane sobie. Dla przykładu, MacDowell, powołując się na kilkakrotnie wspomniane przez Antyfonta 'prawo' zakazujące 'słusznych i niesłusznych zabójstw' (μήτε ἀδίκως μήτε δικαίως ἀποκτείνειν), rozróżnia φόνος δίκαιος i φόνος ἔννομος uznając wyłącznie to ostatnie za podlegające jurysdykcji Delfinion (v. i.), podczas gdy to pierwsze miałoby nadto obejmować sytuacje zabójstwa 'etycznie' usprawiedliwionego choć sprzecznego z prawem (np. zgładzenie mordercy ojca).²³

Niezwykle istotną grupą leksykalną z punktu widzenia ewaluacji w zakresie wartości dyskretnych jest w języku tragedii greckiej ta, która opiera się na antynomii σῶφρων – ἄφρων oraz, naturalnie, kognatach tych antonimów, spośród których najistotniejszym, uznawanym niekiedy za słowo-klucz w krytyce tragedii greckiej jest rzeczownik σωφροσύνη.²⁴ Aksjologiczne znaczenie tych pojęć ma charakter sekundarny; ich podstawowe – i w pierwotne w ujęciu diachronicznym – znaczenie wiąże się bowiem ze sferą prudencjalną, przy czym denotowana w ten sposób roztropność, jako jedna z podstawowych wartości 'dyskretnych' wiązała się nie tyle ze 'sprytem', co z 'umiarem'.²⁵ Stąd też bliski w języku klasycznych Aten związek ich semantyki z moralnością, do tego stopnia, że u Platona ich rzeczownikowe derywaty: σωφροσύνη i δικαιοσύνη traktowane są niemal synonimicznie.²⁶ Wyraźny jest związek tej grupy pojęciowej z określeniami denotującymi ewaluację intelektualną,²⁷ reprezentowanymi przez przymiotnik σοφός i jego kognaty. Wprawdzie niekiedy, zwłaszcza w tragediach Eurypidesa te dwie sfery ewaluacji bywają traktowane rozdzielnie, czego przykładem może być przypisana Jazonowi wypowiedź ἐν τῷδε δείξω πρῶτα μὲν σοφὸς γεγώς | ἔπειτα σῶφρων (E. Med. 549n), czy problematyzacja pojęcia τὸ σοφόν w *Bachantkach*, jednak ich nader częste utożsamianie upoważnia do określania sfery ewaluacji przez nie denotowanej jako prudencjalno-intelektualną.

Najbardziej ogólne wykładniki moralnej ewaluacji w zakresie wartości agonistycznych, antonimy ἀγαθός – κακός, podobnie jak ich odpowiedniki w nowożytnych językach, posiadają bardzo szeroki zakres semantyczny wykraczający daleko poza sferę etyki. Każde z

²¹ „*paranomia* constitutes a specific violation of a code that the perpetrator recognizes (or ought to recognize) as binding for himself, whereas *anomia* is stronger, since it describes and act or attitude that denies the existence of such a code altogether” Ostwald 1986: 115.

²² Za najwcześniejsze asocjacje grupy ἔννομος z δίκης uznaje Ostwald A. Supp. 383n i 402n (1986: 109, por. też 143).

²³ MacDowell 1963: 80n; Gagarin (1978b), podkreślając, iż wyrażenia φόνος δίκαιος i φόνος ἔννομος używane są w zachowanych mowach sądowych synonimicznie (292), uznaje μήτε ἀδίκως μήτε δικαίως ἀποκτείνειν (Ant. 3.2.9, 3.3.7, 4.2.3, 4.4.8) za pryncypium moralne, a nie prawne; zgadza się on jednak z MacDowellem twierdząc, że wyrażenie δικαίως ἀποκτείνειν nie powinno być utożsamiane z kategorią prawną φόνος δίκαιος, lecz rozumiane jako opis sytuacji, w której zabójstwo może zostać *moralnie* usprawiedliwione a mimo to podlega karze (ibid. 303). Na temat związku pojęć νόμος, δίκη czy θεσμός oraz ich kognatów por. Turasiewicz 1974: 15nn.

²⁴ Przegląd semantyki (i pragmatyki) pojęcia σωφροσύνη w ujęciu diachronicznym przedstawia North 1966.

²⁵ Por. North 1966: 2n; pojęcia σῶφρων / σωφροσύνη denotowały również obyczajową wstrzeźliwość – przede wszystkim u kobiet (por. North 1966: 73n).

²⁶ Na uwagę zasługują również asocjacje tego aspektu moralnej ewaluacji z religijnością e.g. X. Mem. 1.1.20 περὶ θεοῦς μὴ σωφρονεῖν (por. też North 1966: 32n).

²⁷ Na temat etycznych konotacji pojęć z zakresu ewaluacji intelektualnej i prudencjalnej por. North 1966: 8n i passim; Dover (1974) 66-69, 116-129; Adkins (1960: 246n) jest bardziej ostrożny, choć podkreśla on (245n) intelektualne znaczenie etymologicznie związanego z σῶφρων pojęcia φρονιμός.

nich funkcjonować może zarówno jako argument ‘przedmiotowy’ jak i ‘zdarzeniowy’. W języku moralnej ewaluacji okresu klasycznego sfera wartości agonistycznych, choć nie tak istotna, jak u Homera, pozostawała nadal ważnym kryterium formułowania sądów wartościujących. Podobnie jak w języku archaicznego eposu, ewaluację w tym zakresie denotowała również antynomia καλός – αἰσχύρος, przy czym (w ujęciu diachronicznym) zwraca uwagę tendencja do zastępowania pojęcia ἀγαθός przez καλός.²⁸ Pojęcia te, obok moralnej, wyrażają również ewaluację estetyczną; warto podkreślić, że ich znaczenie jako argumentów przedmiotowych (odnoszących się do osób) dotyczy przede wszystkim tej ostatniej sfery.²⁹ Podobnie jak u Homera, ewaluację moralną wyrażają one przede wszystkim jako argumenty zdarzeniowe. Na szczególną uwagę zasługuje tu jednak wyrażenie καλός κἀγαθός (i jego derywaty), gdzie moralne, o wyrażnie agonistycznym odcieniu, znaczenie pierwszego elementu jawi się wyraźnie już u Herodota i w Komedii Starej;³⁰ nie występuje ono jednak w ogóle w tekstach zachowanych w całości tragedii i we fragmentach.³¹ O ile przymiotnik αἰσχύρος jako argument zdarzeniowy jest zawsze nacechowany etycznie, to jego antonim, καλός, w tej właśnie funkcji denotować może neutralny aksjologicznie sukces. Pod tym właśnie względem, jako wyraz nienacechowanego moralnie niepowodzenia czy nieszczęścia (tj. jako argument zdarzeniowy), przeciwstawne wobec niego znaczenie posiada przymiotnik κακός; jako argument zdarzeniowy pojęcie κακός może jednak również wyrażać (negatywną) moralną ewaluację. Naturalnie, ewaluacja w zakresie wartości agonistycznych nie ograniczała się wyłącznie do tych czterech pojęć; obejmowała także liczne określenia synonimiczne wobec tamtych jak ἐσθλός, εὐγενής, χρηστός³² (ἀγαθός),³³ πονηρός, δειλός (κακός) oraz, rzecz jasna, ich komparatywy i superlatywy.³⁴ Grupę pojęć, które w języku klasycznych Aten służyły opisywaniu wartości agonistycznych, jako silne wykładniki ewaluacji moralnej opisuje Adkins frazą ‘agathos-standard’,³⁵ do której niekiedy odwoływać się będziemy w dalszych rozważaniach. W chwili obecnej warto jedynie podkreślić, że coraz większe znaczenie stopniowo przypisywane wartościom ‘dyskretnym’ nie pozostało bez wpływu na homeryckie słownictwo aksjologiczne, w tym na podstawową antynomię homeryckiego ‘agathos-standard’ ἀγαθός – κακός. Semantyka obydwu tych pojęć w szczególności zaś przymiotnika κακός, a także ich synonimów zaczęła również obejmować sferę wartości dyskretnych;³⁶ wyraźnie pokazuje to – paradoksalny w świetle dotychczasowych rozważań – passus z *Elektry* Eurypidesa: ἤδη γὰρ εἶδον ἄνδρα γενναίου πατρὸς | τὸ μηδὲν ὄντα, χρηστὰ τ' ἐκ κακῶν τέκνα, (369n);³⁷ w ograniczonym zakresie mogło to również dotyczyć antynomii καλός – αἰσχύρος.³⁸

²⁸ Por. Chaintraine s.v. ἀγαθός.

²⁹ Np. Nireus, κάλλιστος ἄνθρωπος (Il. 2.673) i Tersytes, αἰσχυριστος ἄνθρωπος (Il. 2.216); Turasiewicz (1980: 15n) podkreśla jednak, że nawet w archaicznej poezji greckiej epitet καλός w odniesieniu do człowieka miał również ‘sens utylitarny’ oraz ‘odcień moralny’, co również przekłada się na jego antonim.

³⁰ Por. Turasiewicz 1980: 23n, który jednak podkreśla, że ‘budzi zastrzeżenia pewna skłonność (...) dopatrywania się w tym pojęciu – już w tym okresie rozwoju – treści wyłącznie [JK] moralnej.’

³¹ Choć odnaleźć można jego równoważniki np. σοφός τε κἀγαθός (A. Th. 595; S. Ph. 119; E. fr. 7 R.; 282.23 R) ἐσθλός κἀγαθός (E. Heracl. 298), δίκαιος κἀγαθός (S. Ant. 671; Ph. 1050; E. Hipp. 427), εὐσεβής κἀγαθός (E. Hipp. 1454), χρηστός κἀγαθός (IA 750).

³² Por. też Chaintraine s.v. χρησ- 3 (‘associé souvent à γενναῖος, ἐσθλός’)

³³ Na temat synonimicznego waloru tych pojęć w literaturze klasycznej por. Dover 1974: 67n.

³⁴ W odniesieniu do literatury okresu klasycznego jako synonimiczne wobec nich traktuje Dover (1974: 63n) również następujące: ἐπιεικής, σπουδαῖος (ἀγαθός) oraz φαῦλος (κακός) – choć ten ostatni, jak podkreśla Chaintraine (s.v.), niezwykle rzadko pojawia się w tragedii.

³⁵ Adkins 1960: 156-164.

³⁶ To przesunięcie semantyczne opisuje Adkins jako ‘infiltration of morality’ (1960: 172-194).

³⁷ Inne przykłady literatury V wieku, w których pojęcia ‘agathos-standard’ denotują wartości dyskretnie przytacza Adkins 1960: 178n, (w poezji Eurypidesa – ibid. 191 p.13).

³⁸ Adkins 1960: 186n; por. też Dover 1974: 69-73.

Wykładnikami moralnej ewaluacji w języku klasycznych Aten były również liczne pojęcia związane ze sferą religijności z jednej strony oraz rytualnej czystości z drugiej. Ten pierwszy aspekt ewaluacji koncentrował się wokół antynomii εὐσεβής – ἀσεβής / δὺσεβής oraz ich synonimów (zwłaszcza tych negatywnych jak δύσθεος, ἄθεος). Kryterium ewaluacji w tym zakresie nie dotyczyło, naturalnie, indywidualnej, duchowej religijności; jak podkreśla Burkert pojęcia te w swoim prymarnym znaczeniu odwoływały się do respektowania bądź nie przekazanych przez tradycję *ritus*.³⁹ Naturalnie wąsko pojęta θεραπεία τῶν θεῶν nie była jedynym kryterium oceny wyrażanej tymi pojęciami. W literaturze klasycznej bardzo często odnoszą się one nie tyle do relacji człowieka do boga, co człowieka do człowieka; tym samym ich zakres denotacji obejmuje również sferę dyskretnych wartości moralnych,⁴⁰ choć, jak podkreśla Adkins, biorąc pod uwagę fakt, że myśl grecka okresu klasycznego właśnie w bogach widziała strażników wartości dyskretnych, trudno utrzymywać, że nawet tam, gdzie dana wypowiedź nie odwołuje się *explicite* do autorytetu religii i religijności, jest on implikowany. Warto wreszcie też zwrócić uwagę na peryfrastyczne wykładniki ewaluacji w tym zakresie np. wyrażenia w rodzaju σύν θεῷ (Δίι, Απόλλωνι κτλ.) πράττειν τι lub θεῶν (Διός, Απόλλωνος κτλ.), θεῶν στυγός etc. Ścisłe związana ze sferą religijności była w języku greckim kwestia rytualnej czystości, gdzie, rzecz charakterystyczna, walor aksjologiczny kojarzony jest przede wszystkim z pojęciami 'negatywnymi': μύσος, μίαισμα, ἄγος oraz ich licznymi derywatami.⁴¹ Negatywna ewaluacja w tym zakresie, w sposób oczywisty, *a fortiori*, implikowała taką samą ocenę w aspekcie 'czysto' religijnym.⁴² Przysłówne określenia denotujące ten aspekt ewaluacji wiążą się z antynomiami ἄγνος – ἄναγνος⁴³ oraz do pewnego stopnia ὁσιος – ἀνόσιος. Aspekt religijny i rytualny tej ostatniej antynomii nie zawsze jest jednoznaczny, co w szczególności dotyczy pozytywnego jej elementu, pojęcia ὁσιος. Najogólniej rzecz ujmując denotować on może wszystko to, co mieści się w obrębie sfery *profanum*, z wykluczeniem natomiast *sacrum*.⁴⁴ Warto wreszcie zwrócić uwagę na pewną ambiwalencję, która towarzyszyć może ewaluacji w aspekcie rytulano-religijnym. Oprócz oceny 'duchowego' aspektu postępowania ludzkiego, związanej z respektowaniem bądź nie określonych wartości (dyskretnych) i tym samym otwierającej się na subiektywne różnice opinii, denotowały one również nader konkretne, fizyczne, namacalne i, tym samym, obiektywne czynności. Sokrates Ksenofonta (Ap. 11) mógł jednym zdaniem odrzucić zarzut ἀσεβείας, podkreślając, że wielokrotnie można go było zobaczyć θύοντα ἐν ταῖς κοιναῖς ἐορταῖς, podobnie jak Orestes zarzuty rytualnej nieczystości, powołując się na delfickie *katharmoi*. Ze względu na wyraźny związek wszystkich tych dwóch sfer ewaluacji, pomijając sytuacje, w których ewidentnie są one traktowane rozdzielnie, w toku dalszych rozważań mówić będziemy o sądach wartościujących dotyczących aspektu religijno-rytualnego. W ten

³⁹ Wyjaśnienie Burkerta 'The sole criterion available is the custom of the ancestors and of the city, *nomos*' (1985: 273, por. też 'in any case outward *eusebeia*, guarded by *nomos* is a civic duty', 274) wyraźnie sugeruje związek tej ewaluacji ze sferą moralno-prawną, co zresztą wobec z dawna już ustalonych, ścisłych związków sfery *sacrum* – polityki i prawa, z religijnością, nie powinno dziwić.

⁴⁰ Adkins 1960: 132nn; por. też Lefkowitz (1989: 71): 'In antiquity being atheistic or impious signified an inability to distinguish right from wrong'.

⁴¹ Por. Parker 1983: 323: 'it was standard colloquial Greek to dub a villain *miaros*, 'dirty' zob. też *ibid.* 111.

⁴² Por. Adkins 1960: 135nn.

⁴³ Antynomię tę etymologicznie prawdopodobnie można wiązać się ze wspomnianym wyżej ἄγος, por. Chantraine s.v. oraz Parker 1983: 6n; samo w sobie ἄγος jest wymownym przykładem ambiwalencji greckiego (i nie tylko) *sacrum*, denotującego już to 'świętość' już to 'nieczystość', za każdym zaś razem coś wykluczonego ze sfery *profanum*.

⁴⁴ Por. wyżej (p. 39), zob. też Parker 1983: 11 'In different contexts the one adjective *hosios*, in its sense of 'safely available for profane use', can indicate freedom from either consecration or pollution'.

sposób omówione zostały pokrótce wszystkie elementy wspomnianego na początku *encomium* Amfiaraosa, wraz z ich licznymi synonimami i antonimami.

Aspekt syntagmatyczny i paradygmatyczny. Jak już zaznaczono, sądy wartościujące mają strukturę predykatów, tj. 'wyrażeń występujących wraz z argumentami, przekazujących pewne informacje o obiektach, których argument dotyczy'. Dotychczasowe rozważania poświęcone były przede wszystkim samym argumentom, ich znaczeniu obejmującemu również – już to na drodze denotacji, już to konotacji – walor moralny. Już sama rozległość zakresu semantycznego argumentów, którego zaledwie część nieraz dotyczy sfery etyki, sprawia, iż sądy wartościujące – lub wypowiedzi, które za takowe uchodzą – nie zawsze są jednoznaczne. Dotychczasowe rozważania poświęcone językowi moralnej ewaluacji są, naturalnie, dalekie od jakichkolwiek ambicji całościowego ujęcia tego problemu. Wiele sądów wartościujących w tekstach tragedii opiera się na wykładnikach, które nie zostały omówione powyżej, w wielu wypadkach również moralna ewaluacja jest funkcją figuratywnego użycia języka (np. metafory zwierzęce). Stąd też odczytywanie etycznego wydźwięku tragedii, poprzedzone musi zostać rozpoznaniem waloru aksjologicznego wypowiedzi, które nań się składają: czy w ogóle można je uznać sądami wartościującymi, tj. czy ich wykładniki – w jakiegokolwiek postaci – rzeczywiście denotować mogą moralną ewaluację, a jeśli tak, to jakiej sfery ewaluacja ta dotyczy (moralno-prawnej, rytualno-religijnej etc.).

Drugą, oprócz argumentu, składową sądu wartościującego jest obiekt, do którego się on odnosi. Jak już zaznaczono wyżej, obiekty ewaluacji mogą mieć charakter zdarzeń (opisujący je argument jest 'argumentem zdarzeniowym') lub przedmiotów (argument przedmiotowy). W omówionym wyżej *encomium* Amfiaraosa argumentami (przedmiotowymi) są liczne wykładniki moralnej ewaluacji w rozmaitych aspektach (σώφρων, δίκαιος etc.), przedmiotem zaś on sam, co też podkreślone zostaje poprzedzającym ten opis wyrażeniem ὁ μάντις, υἱὸν Οἰκλέους λέγω (609). Nie wszystkie sądy wartościujące w tekstach tragedii greckiej posiadają tak jednoznacznie i wyraziście zdefiniowany przedmiot ewaluacji; w szczególności dotyczy to partii lirycznych dramatu. Tym samym odczytanie danej wypowiedzi w tekście jako etycznej oceny istotnej dla interpretacji moralnego wymiaru przedstawianych wydarzeń i postaci, wiąże się nie tylko rozpoznaniem i kwalifikacją jej waloru aksjologicznego, wyrażającego się obecnością odpowiednich wykładników moralnej ewaluacji, lecz także ich odniesienia do owych wydarzeń lub postaci. Tym samym zarysowane zostają dwie płaszczyzny interpretacji wyrażonych w tragedii sądów wartościujących. Jedna definiować będzie jego miejsce w obrębie tekstu, związki z przedstawianymi – za pośrednictwem innych, narracyjnych wypowiedzi – wydarzeniami czy postaciami. Druga natomiast charakteryzować będzie jego znaczenie poza tekstem, w obrębie szeroko pojętego aksjologicznego dyskursu, języka wartości klasycznych Aten.

Trudno nie dostrzec analogii powyższej charakterystyki sądów wartościujących z wprowadzonym przez Saussure'a dychotomicznym ujęciem języka w ogóle, rozpatrywanego w aspektach syntagmatycznym i asocjacyjnym.⁴⁵ Wprawdzie w tym znaczeniu odnosiło się ono wyłącznie do fenomenów gramatycznych,⁴⁶ jednak XX wieczny strukturalizm rozwinął go do istotnej kategorii badań literaturoznawczych, gdzie określenie

⁴⁵ Saussure 161n.

⁴⁶ Jako podstawowy element aspektu syntagmatycznego podawał Saussure syntaksę, zaś paradygmatycznego – fleksję.

‘asocjacyjny’ stosowane jest zamiennie z ‘paradygmatyczny’.⁴⁷ Wyodrębnienie aspektu syntagmatycznego i paradygmatycznego wiąże się z fundamentalnym podziałem na *langue* i *parole*, gdzie to pierwsze odnosi się do abstrakcyjnego systemu gramatycznych reguł rządzących językiem, to drugie zaś do ich konkretyzacji w postaci danej wypowiedzi. Aspekt syntagmatyczny obejmuje związki między poszczególnymi leksemami w obrębie wypowiedzi, podczas gdy aspekt paradygmatyczny definiuje ich miejsce w systemie języka. Przeniesienie owej dychotomii na sferę badań literaturoznawczych wiąże się z fundamentalnym – i oczywistym – założeniem, że dzieło literackie stanowi formę wypowiedzi (*parole*). Konsekwentnie też jego aspekt paradygmatyczny identyfikowany jest z planem *intertekstualnym*, przy czym pod pojęciem ‘intertekstualność’ nie jest tu rozumiana wąsko pojęta ‘wpływologia’, lecz raczej określenie miejsca dzieła literackiego, jako ‘wypowiedzi’, w otaczającym go kulturowym dyskursie, odpowiadającym z kolei abstrakcyjnemu systemowi języka (*langue*). Aspekt syntagmatyczny dotyczy natomiast relacji *intratekstualnych*, związków w obrębie tekstu literackiego, jego wewnętrznej ‘składni’, narratologicznych motywów, przedstawionych postaci, ich wzajemnych relacji etc.⁴⁸

Przekładając z kolei te założenia na opis semantyki moralnej ewaluacji w obrębie dzieła literackiego, tragedii greckiej, za aspekt **paradygmatyczny** wyrażonych w jej tekście sądów wartościujących uznamy ich funkcjonowanie w obrębie aksjologicznego dyskursu klasycznych Aten. Z kolei pod pojęciem aspektu **syntagmatycznego** rozumiemy ich znaczenie i funkcjonowanie w obrębie konkretnej narracji, odniesienie do przedstawionych wydarzeń czy postaci. Jak już jednak zaznaczono, w tekstach tragedii greckiej wiele wypowiedzi funkcjonujących jako wyraziste sądy wartościujące w aspekcie paradygmatycznym nie zostaje formalnie i jednoznacznie odniesionych do konkretnych elementów narracji; stąd też uznać je można za syntagmatycznie niejednoznaczne lub, co lepiej oddaje ich charakter, wieloznaczne. Ich relacje z przedstawianymi wydarzeniami odczytuje się nie na podstawie formalnych wykładników (imię własne postaci, zaimek deiktyczny etc.) lecz *intratekstualnych* asocjacji opierających się na werbalnych i semantycznych podobieństwach, repetycjach, responsjach etc.

Aspekt illokucyjny i lokucyjny. O tym, czy dana wypowiedź może być zinterpretowana jako sąd wartościujący, decyduje przede wszystkim jej pragmatyka, czy w danych okolicznościach może ona funkcjonować jako taki. Od strony teoretycznej problem ten adekwatnie opisuje teoria illokucji Austina,⁴⁹ zgodnie z którą każda wypowiedź oprócz płaszczyzny semantycznej – określanej tu jako jej aspekt lokucyjny – funkcjonuje również w płaszczyźnie performatywnej⁵⁰ – opisywanej tu jako jej aspekty illokucyjny i perlokucyjny.⁵¹

⁴⁷ Por. Culler 107-111 (zob. też 6-12); opierając się na podstawie terminologii literaturoznawczej Jakobson opisał te dwa aspekty jako ‘plan metonimiczny’ (syntagmatyczny) i ‘metaforyczny’ (paradygmatyczny); por. Jakobson 56-60.

⁴⁸ Opis tego aspektu rozwinięty został przez szkołę rosyjskiego formalizmu, por. Hawkes 2003²: 48-56.

⁴⁹ Przedstawiona w toku XII wykładów wygłoszonych na Harvardzie i opublikowanych pośmiertnie (1962, 1975²); krytycznie rozwinięta przez Searle’go (1969); ogólnie na ten temat zob. Grzegorczykowa 2002: 75nn.

⁵⁰ W rzeczywistości rozróżnienie aspektu illokucyjnego i lokucyjnego wypowiedzi zaproponowane zostało przez Austina jako ‘fresh start’ (1975²: 91) wobec faktu wzajemnego przenikania się wypowiedzi performatywnych i konstatacji (każde z nich posiadają cechy obydwu). W dalszych rozważaniach jednak wyrażenie ‘aspekt performatywny’ traktować będziemy jako synonim ‘aspektu illokucyjnego / perlokucyjnego’, co do pewnego stopnia uzasadnia sam Austin podkreślając, że ‘the performative/constative distinction stands to the doctrine of locutionary and illocutionary acts in the total speech act as the special theory to the general theory’ (148). Teoria illokucji nie obala lecz uzupełnia teorię performatywów, czego nie dostrzega Gorman (1999).

⁵¹ Austin (1975²: 93-108, ‘Wykład VIII’); por. też Grzegorczykowa 77.

Perlokucja dotyczy efektów jakie wypowiedź wywiera w przestrzeni pozajęzykowej, podczas gdy illokucja opisuje jej *modus operandi* w tejże przestrzeni.

Wśród tego rodzaju wypowiedzi wyróżnić można *explicite* performatywne, tj. takie, które posiadają lokucyjne wykładniki swej illokucyjności oraz *implicite* performatywne, w swej warstwie lokucyjnej przybierające postać wypowiedzi czysto konstatających. Dla przykładu wypowiedź: 'przepraszam cię' ma charakter *explicite* performatywny, gdyż będąc sama aktem przeprosin autoreferencjalnie podkreśla tę czynność za pomocą leksemu 'przepraszam'; tymczasem wypowiedź 'na zewnątrz jest bardzo zimno' będąc na pozór wyłącznie konstatacją, w określonych okolicznościach i przy towarzyszących jej metalingwistycznych znakach (intonacja, gestykulacja),⁵² w aspekcie illokucyjnym funkcjonować może jako akt groźby lub zakazu (czego perlokucyjną konsekwencją byłoby np. założenie ciepłego okrycia lub decyzja o pozostaniu w domu).⁵³

Najistotniejszym elementem illokucyjnego aspektu wypowiedzi jest intencja mówiącego,⁵⁴ podczas gdy jej ewentualne konsekwencje należą już do sfery perlokucji. To samo zdanie 'na dworze jest zimno' jako wypowiedź może mieć zgoła odmienne znaczenie w zależności od tego, czy nadawca *chce* ostrzec odbiorcę, wydać rozkaz (zakaz) czy po prostu poinformować go o własnych wrażeniach. Performatywny aspekt wypowiedzi jest również, co podkreśla Austin,⁵⁵ funkcją aktualnych konwencji językowych, zdeterminowanych zarówno ogólnym historyczno-kulturowym kontekstem jak też nader konkretnymi okolicznościami, które jej towarzyszą. Aspekt illokucyjny tych samych słów może być zgoła odmienny w zależności od tego czy wypowiedziane są np. podczas spotkania towarzyskiego, procesu sądowego czy religijnego obrzędu.

Rozważania te w sposób szczególny dotyczą sądów moralnie wartościujących. Jak zauważył Dover (1974: 50) 'to use a moral word is to perform [JK] an act of love or hate'. Konstatacja 'to bardzo zły człowiek' lub 'uważam go za bardzo złego człowieka' etc. może być zarazem illokucyjnym aktem wrogości wypowiadającego ją podmiotu względem jej przedmiotu.⁵⁶ Taka właśnie *illocutionary force* sądów wartościujących z jednej strony zdeterminowana byłaby intencją mówiącego, który chce dokonać aktu wrogości wobec przedmiotu (i / lub odbiorcy) wypowiedzi, z drugiej zaś towarzyszącymi owej wypowiedzi okolicznościami, na które składałyby się: 1) postępowanie osoby będącej przedmiotem sądu wartościującego (czy rzeczywiście mówiący doznał, lub ma prawo uważać, że doznał krzywdy) i 2) kontekst kulturowy (czy to, co spotkało mówiącego w danej kulturze może / powinno być przezeń postrzegane jako krzywda).

Według Greimasa każda narracja sprowadzona może zostać do (najwyżej) sześciu funkcji aktancyjnych determinujących rolę poszczególnych postaci i ich wzajemne stosunki: Podmiot (*Sujet*) – Przedmiot (*Objet*), Pomocnik (*Adjuvant*) – Przeciwnik (*Opposant*), Nadawca (*Destinateur*) – Odbiorca (*Destinaire*). Pierwszy aktant, jak sama nazwa wskazuje, jest

⁵² Por. Austin 1975²: 74nn; Searle (1969: 30) określał te elementy jako *'illocutionary force indicator'*.

⁵³ Inne przykłady podane przez Austina (1975²: 101n): 1. lokucja – powiedział mi 'zastrzel ją'; illokucja – nakłaniał mnie / doradzał mi / nakazywał, aby ją zastrzelić; perlokucja – zmusił / przekonał mnie aby ją zastrzelić; 2. lokucja – powiedział mi 'nie możesz tego robić'; illokucja –

⁵⁴ Zwł. Wykład X; por. też Searle 1969: 61: the illocutionary effect (...) is produced in H [the Hearer] by means of H's recognition of S's [the Speaker's] *intention* [JK] to produce it'.

⁵⁵ E.g. 'Strictly speaking, there cannot be an illocutionary act unless the means employed are conventional', Austin 1975²: 119; 'illocutionary acts are conventional acts', 121

⁵⁶ W swoich rozważaniach Austin nie zajmował się problemem sądów moralnie wartościujących; jeśli jednak pojmować je (w określonych okolicznościach) za Doverem jako 'acts of love or hate', to najbliższe byłyby one klasie 'behabilitywów', które 'include the notion of reaction to other people's behaviour and fortunes and of attitudes and expressions of attitudes to someone else's past conduct or imminent conduct' (1975²: 160); nazwą tą określa Austin klasę performatywnych czasowników funkcjonujących w jego rozważaniach jako *pars pro toto* odpowiednich illokucyjnych znaczeń (*illocutionary forces*) danych wypowiedzi (150).

właściwym podmiotem akcji, 'bohaterem'; drugi z kolei jest elementem wokół którego koncentruje się postępowanie Podmiotu, jego przedmiotem pożądania (niekoniecznie osobowym). Na drodze Podmiotu staje Przeciwnik, który usiłuje zniweczyć jego akcje, wspiera go natomiast Pomocnik. Rola Nadawcy sprowadza się do inspirowania akcji, zaś funkcję odbiorcy pełni jej beneficjent, tj. ten, który ostatecznie osiąga Przedmiot. Należy przy tym podkreślić, że aktantem nie zawsze musi być konkretna postać: może on zostać przypisany mniej lub bardziej abstrakcyjnemu bytowi (w szczególności dotyczy to Przedmiotu, funkcjonującego często jako 'pożądane dobro')⁵⁷, jego rolę pełnić może kilka postaci lub, z drugiej strony, jedna uosabiać może więcej niż jeden aktant. Ponadto, jak już zaznaczono, nie każda narracja zawierać musi wszystkie sześć aktantów – prostsze zbudowane mogą być z mniejszej ilości. Dla przykładu 'banalna' historia miłosna funkcjonowałaby według modelu ON | ONA = Podmiot i Odbiorca | Przedmiot i Nadawca.⁵⁸ ONA stanowi inspirację dla NIEGO (Nadawca), będąc zarazem jego Przedmiotem pożądania; ON będąc Podmiotem, 'bohaterem' historii staje się również jej beneficjentem (Odbiorca) z chwilą zdobycia serca ukochanej.

Nietrudno domyślić się, iż relacją wiążącą Podmiot z Przedmiotem (kimkolwiek lub czymkolwiek on jest) jest pożądanie; równie oczywisty stosunek łączy Podmiot i Pomocnika z Przeciwnikiem – jest nią wrogość. W ten sposób model aktancyjny dostarcza interpretacyjnych ram dla odczytywania przypisanych poszczególnym postaciom dramatu wypowiedzi, przede wszystkim zaś – sądów wartościujących. Negatywne sądy, których przedmiotem jest postać funkcjonująca jako wrogi aktant mogą (choć wcale nie muszą) zostać odczytane jako illokucyjny *act of hate*.

Przedstawione w dramacie wypowiedzi funkcjonować mogą jako mimetyczne akty mowy dopiero w kontekście wzajemnych relacji łączących poszczególne postaci. Intuicyjnym punktem odniesienia dla opisu owych relacji byłyby z kolei wypowiedzi *dramatis personarum*, w szczególności zaś – sądy wartościujące. Dla przykładu przypisana tytułowej bohaterce *Hekabe* wypowiedź ὦ κάκιστε (1199), której adresatem jest Polymestor, wyraźnie sugeruje relację wrogości między tymi dwiema postaciami; w tym kontekście z kolei interpretowana jest jako illokucyjny *act of hate*. Innymi słowy kryterium kwalifikacji wypowiedzi jako taki lub inny akt mowy stanowiłaby min. ona sama. Aby uniknąć związanego z takim ujęciem błędnego koła okrzężnej argumentacji, punktu odniesienia należy szukać gdzie indziej. Teoretycznych ram dla opisu wzajemnych relacji poszczególnych *dramatis personarum* dostarcza omówiony wcześniej model aktancyjny Greimasa. Określając w ten sposób relacje postaci dramatu względem siebie unikamy grząskich piasków nadmiernej psychologizacji, dociekania 'co naprawdę czują' lub 'myślą' bohaterowie i wspomnianego już *circulus vitiosus*. W modelu Greimasa relacje wrogości i przyjaźni, stanowiące ramy dla (potencjalnych) illokucyjnych *acts of love or hate*, dotyczą aktancyjnych funkcji Podmiotu (Bohatera)⁵⁹ i Pomocnika (przyjaźń), Podmiotu i Przeciwnika (wrogość) oraz Pomocnika i Przeciwnika (wrogość). Nie oznacza to naturalnie iż każdy sąd wartościujący wypowiedziany na którejkolwiek z tych płaszczyzn funkcjonuje wyłącznie jako nieweryfikowalny, illokucyjny akt wrogości (Podmiot – Przeciwnik, Pomocnik – Przeciwnik) lub przyjaźni (Podmiot – Pomocnik). Z punktu widzenia etycznego kontekstu kulturowego oprócz swej illokucyjnej funkcji może być ona również prawdziwą konstatacją – tyle że o tym przesądza już kwestia pragmatyki moralnej ewaluacji. Można więc uznać, że tego rodzaju sądy wartościujące, które mogą zostać zinterpretowane jako performatywy podkreślające relacje wrogości bądź przyjaźni łączące poszczególne *dramatis personae*, wpisują się w ich aktancyjne funkcje. Te

⁵⁷ Por. Greimas 1966: 232.

⁵⁸ Greimas 1966: 178.

⁵⁹ W dalszych rozważaniach tych dwóch pojęć używać będziemy zamiennie; odniesienie do aktanta (zamiast 'zwykłego' bohatera) zaznaczać będzie pisownia dużą literą.

natomiast, które sprawiają wrażenie sprzecznych z owymi funkcjami, np. negatywna ewaluacja Bohatera przez Pomocnika, lub – jeszcze bardziej wyrazista – negatywna ocena postępowania danej postaci przyporządkowana jej samej, opisywane będą jako aktancyjnie uprzywilejowane.

‘Prawda’ i ‘fałsz’. Performatywny aspekt wypowiedzi, w odróżnieniu od lokucyjnego, nie podlega weryfikacji; nie jest oceniany jej w kategorii prawda – fałsz lecz fortuna – niefortuna.⁶⁰ Gdy ktoś wypowiada słowa ‘przepraszam cię’, dokonując tym samym aktu przeprosin, czyni to jednak nieszczerze, stwierdzimy jedynie, że akt ten był niefortunny, nie powiemy jednak ‘nieprawda’, gdyż wypowiedź ta nie jest konstatacją⁶¹ lecz czynnością. Wypowiedzi implicite performatywne, mogą w swej warstwie lokucyjnej podlegać weryfikacji, nie dotyczy to jednak ich aspektu illokucyjnego. Wypowiedź ‘to bardzo zły człowiek’ jako konstatacja podlega ocenie w kategoriach prawda – fałsz, jednak w swym aspekcie performatywnym, jako akt wrogości podmiotu mówiącego względem jej przedmiotu jest nieweryfikowalna, może jednak zostać uznana za ‘udaną’ (kulturowo uzasadniony akt wrogości) bądź nie.

Teoria illokucji w sposób szczególny przekłada się na odczytywanie dzieła literackiego.⁶² Wprawdzie Austin kilkakrotnie podkreślał, że jego rozważania dotyczą zakresu ‘normalnego’ (*normal, serious*) użycia języka, z czego wykluczał on poezję, żarty i inne formy jego zastosowania *non-serious*.⁶³ Wprawdzie język poezji korzysta z illokucyjnych konwencji normalnego użycia języka, czyni to jednak w sposób ‘pasożytniczy’ (*parasitic, 16*), co sprawia, że ‘wypowiedź o charakterze performatywnym będzie na swój sposób pusta lub czcza, jeśli wypowiedziana przez aktora na scenie, przedstawiona w poemacie lub w monologu’.⁶⁴ Problem ten ilustruje Austin przykładem wypowiedzi otwierającej poemat Johna Donne: ‘Go and catch a falling star’, gdzie na pozór wydaje się jasnym, jaki jest jej aspekt performatywny (rozkaz), jednak standardowe konwencje języka zostają tu zawieszone, co sprawia, iż jej walor illokucyjny staje pod znakiem zapytania.⁶⁵ Rozważania te dotyczą, jak widać, przede wszystkim figuratywnego użycia języka, gdzie *ex definitione* dochodzi do zawieszenia konwencji jego standardowego użycia. Dzieło literackie może jednak zawierać wypowiedzi w taki czy inny sposób imitujące ‘standardowe użycie języka’ – co dotyczy przede wszystkim wypowiedzi przypisanych poszczególnym postaciom

⁶⁰ Austin wprowadzając *doctrine of infelicities* traktuje performatywne akty mowy jako ‘udane’ (*happy*) lub ‘nieudane’ (*unhappy*, tł. Grzegorz Kowalewski), w zależności od towarzyszących im okoliczności. Dla przykładu słowa, ‘biorę cię za żonę’ wypowiedziane nie w stosownym urzędzie lub świątyni (podczas stosownej ceremonii, w obecności odpowiednich osób etc.) lecz np. podczas spaceru będą ‘nieszczęśliwym’ performatywem, towarzyszące im okoliczności uniemożliwiają ich właściwe funkcjonowanie; por. Austin 1975²: 14-24.

⁶¹ Weryfikowalną konstatacją byłaby natomiast wypowiedź ta przytoczona w *oratio obliqua*: ‘powiedział, że ją przepraszam’, gdyż naturalną odpowiedzią mogłaby być ‘nieprawda, nie powiedział tego’. Język angielski dopuszcza ponadto kilka wariantów podobnej wypowiedzi: 1) *I apologize*; 2) *I am sorry*; 3) *I repent*, z których 1) jest czysto performatywną (*pure performative*), jako że wypowiedziana nie dopuszcza już możliwości weryfikacji 2) połowicznie performatywną (*half performative, half descriptive*), jako że wypowiedziana jest aktem przeprosin, dopuszcza jednak możliwość weryfikacji (*no, you’re not!*) zaś 3) czysto deskryptywną, gdyż wypowiedziana może jedynie (w zależności od okoliczności) implikować akt przeprosin (lecz sama w sobie nim nie jest), jest natomiast weryfikowalna (Austin 1975²: 78-84).

⁶² Ogólnie na ten temat zob. Rabinowitz (1995); najnowszy krytyczny przegląd (choć nie bez zarzutów, por. p. 15) prób zastosowania wniosków Austina w teorii literatury przedstawia Gorman (1999 i 2001).

⁶³ Por. Austin 1975²: 9, 104, 122.

⁶⁴ ‘a performative utterance will (...) be in a peculiar way hollow or void if said by an actor on the stage, or if introduced in a poem, or spoken in soliloquy’ (Austin 1975²: 16).

⁶⁵ W odniesieniu do bliżej nie sprecyzowanego wiersza Whitmana (nigdzie w jego poezji nie ma mowy o ‘wznoszącym się orle wolności’) Austin (104) stwierdza: Walt Whitman does not seriously incite the eagle of liberty of soar.

literackim w *oratio recta*; można więc oczekiwać, że, mimo różnic formalnych dzielących je od mowy potocznej, będą one imitować również aspekt performatywny 'standardowego użycia języka'. Wypowiedzi postaci literackich posiadałyby zatem swoje aspekty lokucyjne i illokucyjne – w relacji do świata przedstawionego. Nie zmienia to jednak faktu, że tak zbudowane dzieło literackie jako całość jest wypowiedzią o charakterze *non-serious* i tym samym, jako całość, nie podlega prawidłom aktów mowy. Dostosowując przeto teorię Austina do krytyki literackiej M. Eaton wprowadziła pojęcie 'translokucji', które obejmuje atrybucję aktów lokucji, illokucji i perlokucji przez autora poszczególnym postaciom literackim.⁶⁶ Podobnie jak illokucja, akty translokucji nie podlegają ocenie w kategoriach prawda-falsz. Dla przykładu wypowiedź postaci A 'kwiecień jest pierwszym miesiącem roku', jako konstatacja, tj. w płaszczyźnie lokucyjnej, podlega weryfikacji – jest nieprawdą. W aspekcie translokucyjnym natomiast można ją zinterpretować jako akt przypisania postaci A fałszywej konstatacji, sam w sobie nie podlegający weryfikacji. W przypadku przedstawionych w dziele literackim wypowiedzi o wyraźnej komponencie performatywnej to właśnie translokucja determinuje ich walor illokucyjny. Posługując się podanym przez Eaton przykładem, wypowiedź 'walizka jest ciężka' można zinterpretować na kilka różnych sposobów: jako konstatację, ostrzeżenie czy prośbę / rozkaz. W mowie potocznej przesądza o tym rzeczywistość pozajęzykowa: z jednej strony okoliczności wypowiedzi z drugiej zaś metalingwistyczne znaki (intonacja, gestykulacja) ze strony nadawcy. Wszystkie te elementy w dziele literackim wyrażone zostają za pośrednictwem języka; może się to dokonywać poprzez proste komentarze narratora: 'powiedział', 'ostrzegł', 'mówiąc to prosił o pomoc', czy też bardziej rozbudowane opisy. Translokucja zatem funkcjonuje w obrębie dzieła literackiego jako lingwistyczny ekwiwalent metalingwistycznych okoliczności towarzyszących danej wypowiedzi w dyskursie potocznym, które to okoliczności zarazem determinują jej aspekt illokucyjny.

Błędem byłoby jednak pojmowanie aktów translokucji wyłącznie jako 'tła' dla przedstawionych w dziele literackim wypowiedzi. Jeśli bowiem pojmować je jako akty przypisania 'przez autora' (Eaton) poszczególnym postaciom aktów lokucji, illokucji i perlokucji, to konsekwentnie całe dzieło literackie, pojmowane jako dyskurs nadawca (autor) – odbiorca (czytelnik / widz / słuchacz) należałoby uznać za akt translokucji, wyrażonej już to bezpośrednio, *explicite*, jak w wypowiedziach epickiego narratora, już to pośrednio, *implicite*, jak w wypowiedziach poszczególnych postaci. Rozważmy ten problem na przykładzie sądów wartościujących przedstawionych w *Jerozolimie Wyzwolonej* Tassa. Na mocy konwencji genologicznych, oceny przypisane epickiemu narratorowi nie podlegają weryfikacji. Wypowiedziom, których przedmiotem jest Aladyn, jeden z muzułmańskich adwersarzy krzyżowców, opisujące go jako: *uom gia crudel* (83) *cosi leon* (85) *tal fero* (85) *l'iniquo* (88) etc., nie można zaprzeczyć, ani też zapytać 'czy naprawdę Aladyn jest *cosi leon*'.⁶⁷ Nie są więc one konstatacjami ani tym bardziej wypowiedziami o charakterze performatywnym (akt wrogości narratora wobec Aladyna?); ich potencjalnie weryfikowalny aspekt lokucyjny jest tożsamy z nieweryfikowalnym aspektem translokucyjnym. Zgoła odmiennie z tego punktu widzenia przedstawiają się natomiast sądy wartościujące przypisane w *oratio recta* samu Aladynowi, odnoszące się do chrześcijan: *turba infida* (1.86), *empi disegni* (1.87) etc. Jako akty lokucji podlegają weryfikacji (fałszywe), zaś w aspekcie

⁶⁶ Eaton 1970: 228; nieco później definicję tę ogranicza ona wyłącznie do atrybucji aktów illokucji i perlokucji: 'The action of translocuting consists in the using of sentences (locuting) in order to attribute illocutions and / or perlocutions to dramatic speakers' (1972: 170).

⁶⁷ Tak samo, jak nie sposób poddać weryfikacji wypowiedzi narratora *Lalki* 'panna Izabela zarumieniła się', pytając 'czy rzeczywiście się zarumieniła'. Od strony formalnej sądy wartościujące narratora *Jerozolimy Wyzwolonej* mogą podlegać weryfikacji, jednak pytanie 'czy Aladyn naprawdę był «zły»' przysługuje historykowi, który epos Tasso traktuje nie jako dzieło literackie lecz jako jedno ze źródeł.

illokucyjnym funkcjonują jako akt, wyraz wrogości mówiącego względem przedmiotu sądu wartościującego. Błędem byłoby jednak uznawać, iż nie mają one żadnego znaczenia dla sfery translukcji. Nietrudno domyślić się, że w chrześcijańskim eposie pejoratywne wypowiedzi jakiejkolwiek postaci na temat religii lub wyznawców Chrystusa same w sobie funkcjonują jako wypowiedzi wysoce negatywne; ujmując rzecz kolokwialnie można powiedzieć, że Aladyn 'sam sobie wystawia ocenę' lub raczej potwierdza tę, którą wcześniej przekazuje narrator. To właśnie aspekt translukcyjny wypowiedzi Aladyna; w przeciwieństwie do wypowiedzi narratora, nie jest on tutaj dany bezpośrednio, *explicite*, lecz raczej stanowi funkcję dyskursu tekstu z jego kulturowym (chrześcijańskim) kontekstem.

Ten właśnie pośredni translukcyjny wymiar wypowiedzi poszczególnych postaci literackich ma znaczenie szczególne w odczytywaniu dramatu, gdzie (najczęściej) wypowiedzi 'podmiotu dramatycznego' zredukowane są do samych tylko *didaskaliów*. W szczególności dotyczy to sądów wartościujących, zwłaszcza w sytuacjach konfliktu, gdy dramatycznym antagonistom przypisane zostają sprzeczne oceny moralne. Tutaj nie ma już narratora, który swoimi niefałszyfikowalnymi wypowiedziami mógłby wyznaczać etyczne ramy interpretacji. Jak wiadomo, w dramacie, lub raczej konkretnej jego realizacji, w przedstawieniu teatralnym, wiele pozajęzykowych okoliczności towarzyszących danej wypowiedzi może zostać przedstawionych jako takie. Mimo to jednak ich aspekt translukcyjny odgrywa tu wciąż istotną rolę: jak wiadomo właściwym odbiorcą wszystkich wypowiedzi dramatu jest widz, słuchacz lub czytelnik, mimo iż pozornie adresowane są one do którejś z *dramatis personarum*. Wypowiedź będąca w swym aspekcie lokucyjnym weryfikowalnym sądem wartościującym w sferze translukcji staje się nieweryfikowalnym elementem etopeji (pozytywnej bądź negatywnej) mówiącego.

Truizmem jest twierdzenie, iż tragedia grecka różni się od klasycznej (z nowożytnego punktu widzenia) postaci dramatu z jego pięcioma aktami i 'przezroczystą ścianą' 'otwartą' na widownię. Koturnowość (dosłownie) postaci i wzniosła surowość sceny Teatru Dionizosa zdecydowanie odróżniały ją od nowożytnych przedstawień. Najbardziej rzucającą się w oczy odmiennością greckiego dramatu pozostaje jednak chór. Wprawdzie i pod tym względem nowożytni dramaturgowie eksperymentowali ze swoim twórczym, nigdy jednak chór nie odgrywał w ich twórczości tak prominentnej roli jak miało to miejsce w attyckiej tragedii. To właśnie jego wypowiedzi traktuje się tutaj powszechnie jako obiektywny komentarz do przedstawianych na scenie wydarzeń. Już u Horacego znaleźć można postulaty, aby tragiczny chór 'bonis faveat(que) et consiliatur amice | et regat iratos et amet pacare tumentis, | ille dapes laudet mensae brevis, ille salubrem | iustitiam legesque et apertis otia portis, | ille tegat comissa deosque precetur et oret, | ut redeat miseris, abeat Fortuna superbis' (AP 196-201), co stanowi wyraźną sugestię, że jego słowa powinny funkcjonować jako swoisty etyczny drogowskaz dla widza, słuchacza lub czytelnika.

Za klasyczną dla nowożytnego postrzegania tragedii greckiej uznać można niewątpliwie wizję, którą zaproponował A. W. Schegel uznając chór z jednej strony jako 'die verkörperte und in die Darstellung aufgenommene Teilnahme des Dichters als des Sprechers der gesamten Menschheit' z drugiej zaś jako 'der idealisierte Zuschauer', który 'stellte (...) überhaupt und zuvörderst den nationalen Gemeingeist, dann die allgemeine menschliche Teilnahme vor'. Tak pojęty udział chóru w tragedii naturalnie predestynuje go do odgrywania kluczowej roli w sferze translukcji dramatu. Wypowiedzi chóru funkcjonowałyby wówczas bezpośrednio w płaszczyźnie dyskursu nadawca - odbiorca, ponad dyskursem w obrębie świata przedstawionego dramatu, z jego mimetycznymi aktami mowy naśladowczymi (w pewnym tylko zakresie, wyznaczonym formalnymi ramami poezji tragicznej) lokucję, illokucję i perlokucję codziennego języka. Byłby zatem chór do pewnego stopnia odpowiednikiem epickiego narratora; jego wypowiedzi jako akty translukcji nie

podlegałyby weryfikacji, lecz, podobnie do wypowiedzi narratora, musiałyby zostać przyjęte takimi, jakie są. Warto przy tym podkreślić, że w zakresie sądów wartościujących te dwie odmienne 'funkcje' chóru sprowadzałyby się do tego samego. O ile 'der idealisierte Zuschauer' nie zawsze posiada wiedzę dotyczącą faktów ze świata przedstawionego, jaka przysługiwać mogłaby 'des Dichters Sprachrohr' (Kranz 172), to etyczna ocena przedstawianych wydarzeń w obydwu przypadkach byłaby taka sama.

Najbliższą analogię tego rodzaju odnaleźć można jednak nie w tragedii antycznej, lecz nowożytnej. W dramatach Szekspira niejednokrotnie pojawia się postać opisywana jako 'chór',⁶⁸ gdzie jego rola sprowadza się najczęściej do wprowadzenia narracyjnych ram dla przedstawianych następnie wydarzeń. Wypowiedź 'Two household both alike in dignity, | (In fair Verona where we lay our scene) | From ancient grudge, break to new mutiny, | Where civil blood makes civil hands unclean' nie może podlegać weryfikacji; pytanie, 'czy rzeczywiście owe dwa rody Werony były równie szlachetne', 'czy rzeczywiście poróżnione były zadawnionym sporem', nie wspominając już o 'czy rzeczywiście rzecz dzieje się w Weronie', pozbawione byłyby jakiegokolwiek sensu. To samo dotyczy przypisanych szekspirowskiemu chórowi wypowiedzi o charakterze sądów wartościujących: gdy we wprowadzeniu do aktu II *Henryka V* mowa o 'three corrupted men' – przekupionych przez Francję arystokratów angielskich – zgół nie na miejscu (pomijając badania historyczne) byłoby pytanie 'czy rzeczywiście byli oni *corrupted*'.

Role chóru Szekspira i chóru tragedii greckiej dzielą jednak istotne różnice formalne. Ten pierwszy nigdy nie występuje razem z aktorami, po wygłoszeniu swojej kwestii opuszcza scenę, aby (ewentualnie) powrócić dopiero na początku kolejnego aktu. W tragedii greckiej tymczasem chór nie tylko pozostaje na orkestrze przez niemal cały czas trwania przedstawienia, od *parodos* aż po *exodos*, zaś sytuacje, w których opuszcza on – chwilowo – scenę przed *exodos* są nader nieliczne i powszechnie uznane za wyjątkowe. Co więcej, w tragedii attyckiej niemal zawsze dochodzi do interakcji chóru ze światem przedstawionym, już to w postaci konwencjonalnych (i mało istotnych dla akcji) wypowiedzi aktorów pod jego adresem, już to poprzez istotny wpływ na bieg wydarzeń czy wreszcie, jak w *Eumenidach* czy *Błagalnicach* Ajschylosa, poprzez jego dominację tak na scenie jak też w fabule dramatu. Kolejny charakterystyczny element roli szekspirowskiego chóru – przekraczanie iluzji scenicznej w wypowiedziach adresowanych bezpośrednio do publiczności – jest w tragedii greckiej nieobecny (choć ma on istotne znaczenie w komedii).⁶⁹ Wreszcie, co najistotniejsze, wypowiedzi antycznego chóru bardzo często znajdują się na tej samej płaszczyźnie dyskursu, co innych protagonistów. W przeciwieństwie do epickiego narratora czy też elżbietańskiego chóru, są one adresowane do innych protagonistów, nie zaś bezpośrednio do odbiorcy / widza / słuchacza: funkcjonują zatem jako mimetyczne akty mowy z ich aspektami lokucyjnym, illokucyjnym i perlokucyjnym. Dla przykładu, przypisana chórowi *Antygony* konstatacja ἄναξ, ἔμοί τοι μή τι καὶ θεήλατον | τοῦργον τόδ' ἢ ξύννοια βουλευέει πάλοι (278n) wywołuje następujące zaraz później słowa Kreona, będące illokucyjnym aktem groźby implicite podważającym jej wiarygodność (280n); naturalnie jej ocena w kategoriach prawda – fałsz, dokonana przez odbiorcę może być – i zwykle jest – zgóła odmienna, nie zmienia to jednak faktu, iż wypowiedź ta, w przeciwieństwie do słów narratora czy szekspirowskiego chóru jest

⁶⁸ *Henryk V*, *Romeo i Julia*; podobną funkcję pełnią również Prologi (eg. *Troilos i Kressyda*, *Henryk VIII*); *Czas* (*Opowieść zimowa*) czy też Gower w *Peryklesie*.

⁶⁹ Pomijam tu natomiast analizowaną przez Henrichsa (1994-5) kwestię autoreferencjalnych (*self-referentiality*) wypowiedzi chóru tragicznego (τί δέϊ με χορεύειν;), które 'far from «breaking the dramatic illusion» outright and unconditionally (...) invite the audience to participate in a more integrated experience, one in which the choral performance in the orchestra merges with the more imaginary performance of the rituals of polytheism that take place in the action of each play' (59).

weryfikowalna. Przykładem jeszcze bardziej oczywistej *mimesis* aktów mowy jest wypowiedź chóru Agamemnona: εἶα δῆ, ξίφος πρόκωπον πᾶς τις εὐτρεπιζέτω (1651), funkcjonująca – w aspekcie illokucyjnym – nie tylko jako rozkaz, lecz także groźba – pod adresem Agjstosa.

Tak ‘uwikłany’ w dramatycznej sytuacji chór, zgodnie ze słynnym postulatem Arystotelesa, postrzegany może być jako εἷς τῶν ὑποκριτῶν; konsekwentnie też jego wypowiedzi traktowane powinny być podobnie jak innych *dramatis personarum* – jako mimetyczne akty mowy. Czy dotyczy to jednak wszystkich wypowiedzi chóru? Czy dotyczy to również lirycznych pieśni składających się na *stasima*? Wszak najczęściej chór śpiewa je na pustej – tj. opuszczonej przez aktorów – scenie. Tradycyjnie już przyjmuje się, iż owe liryczne wypowiedzi chóru – z pominięciem późnych ἐμβολίματα Agatona, Eurypidesa i innych – stanowią ‘komentarz’ do przedstawianych wydarzeń. Jakiego rodzaju komentarz? Czy można porównywać go z komiczną parabazą, która wszak również bywa odległym nawiązaniem do akcji dramatu, stanowiąc jednocześnie explicite wyrażone nawiązanie do aktualnego kontekstu kulturowego i politycznego? Parabaza funkcjonuje bezpośrednio w płaszczyźnie dyskursu nadawca (podmiot ‘dramatyczny’) – odbiorca (widz), w płaszczyźnie translokucji; z pewnością nie można powiedzieć tego samego o (tragicznych bądź komicznych) *stasimach*, w których chór nigdy nie zwraca się bezpośrednio do widzów, lecz – od strony formalnej – adresuje swoją wypowiedź do którejś z *dramatis personarum*, do bogów czy wreszcie *ad se ipsum* w formie lirycznego solilokwium. Innymi słowy *stasima*, mimo wyraźnych różnic formalnych dzielących je od innych wypowiedzi dramatu, funkcjonują wciąż w obrębie jego mimetycznej iluzji nie wykraczając poza nią.⁷⁰ W wypowiedziach chóru tragedii greckiej brak jakichkolwiek formalnych elementów, które mogłyby nadawać im znaczenie podobne do tego, które charakteryzuje chór tragedii elżbietańskiej czy – w parabazie – Komedii Starej. Postrzeganie tragicznego chóru jako ‘widza idealnego’ wiąże się z jeszcze jednym problemem, wykraczającym już poza teorię aktów mowy. Jak pogodzić założenie, iż uosabia on *der nationale Gemeingeist*,⁷¹ z jego dramaturgiczną tożsamością? Czy obywatelskiego ducha attyckiej *polis*, reprezentować mogła kobieta, niewolnik, barbarzyńca... Inny?⁷² Wbrew pozorom, odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna, z pewnością jednak nie można bezkrytycznie traktować tragicznego chóru jako swoistej epitome publiczności Teatru Dionizosa.

Jak zatem traktować przypisane tragicznemu chórowi sądy wartościujące? Z pewnością nie należy odczytywać ich za pomocą jednego i jedyne go algorytmu. Z pewnością nie należy przypisywać im *a priori* uprzywilejowanej pozycji w dyskursie dramatu, co, naturalnie nie przesądza, iż są one zawsze ‘nieprawdziwe’. Co więcej, antycypując dalsze rozważania można stwierdzić, że to właśnie wypowiedzi chóru najczęściej odzwierciedlają kulturowy – w tym również etyczny – kontekst dla przedstawionych na scenie wydarzeń; nie dzieje się tak jednak zawsze, a przy braku jednoznacznych stwierdzeń pochodzących ze źródeł zewnętrznych tym większym błędem byłoby uznanie takiego właśnie stanu rzeczy charakteryzującą attycką tragedię dramaturgiczną konwencją. Podsumowując zatem należy stwierdzić, że przypisane chórowi sądy wartościujące, podobnie jak wypowiedzi protagonistów, podlegać powinny weryfikacji; za punkt odniesienia dla tej ostatniej przyjąć należy kulturowy

⁷⁰ Por. Gould 1998: 232: ‘the chorus exists wholly within the tragic fiction and its imagined world, and that its «otherness» [v. i. JK] does not entail any ability to stand outside that fiction’; umiarkowaną krytykę tej koncepcji przedstawia Goldhill 1998: 247-254.

⁷¹ Elaboracją tej koncepcji jest propozycja Vernanta (1977: 14) który dostrzega w tragicznym chórze être collectif et anonyme, dont le rôle consiste à exprimer dans ses craintes, ses espoirs et ses jugements, les sentiments de spectateurs qui composent la communauté civique; por. też Longo 1990: 17.

⁷² Na ten aspekt tragicznego chóru w dyskusji na temat jego auctoritas zwraca uwagę Gould 1998: 220n; por. też Griffin 1998: 42 (krytyka Longo).

kontekst przedstawień w Teatrze Dionizosa V wieku, który, choć znany wyłącznie fragmentarycznie, jest dużo pewniejszym punktem wyjścia od nader wątpliwych 'prawdziwych intencji poety', za którymi nierzadko kryją się – bywa że nieświadomie – prawdziwe intencje krytyka.

2. ORESTEJA

Powszechnym uznaniem w krytyce *Orestei* cieszy się twierdzenie, iż język trylogii cechuje iście mantyczna zagadkowość; dotyczyć ma to w szczególności części pierwszej podczas gdy w *Ofiarnicach* i *Eumenidach* zmierzać miałyby on sukcesywnie od niejednoznaczności ku coraz większej przejrzystości.¹ Niejednoznaczność ta w sposób szczególny dotyczy licznych w trylogii sądów wartościujących przy czym odnosi się to zarówno do ich aspektu paradygmatycznego jak też syntagmatycznego; najbardziej wyrazistym przykładem obejmującym obydwa te zjawiska jest słynna parabola lwiego szczenięcia przedstawiona w II stasimon *Agamemnona*. Z jednej strony nie do końca jednoznacznym jest, czy i jaki walor moralny można przypisywać porównaniu danej postaci lub jej postępowania do lwa; z drugiej zaś – do której z postaci trylogii (niekoniecznie będącej *dramatis persona*) odnieść należy ewentualny sąd wartościujący w tej paraboli wyrażony.² Wspomnieć również należy o aktancyjnej polaryzacji *dramatis personarum* trylogii, która sprawia, iż wiele ocen zinterpretowanych może być wyłącznie jako illokucyjne akty wrogości lub przyjaźni. κακὸν παλαιὸν νεῖκος uczonych dotyczy winy – i tym samym słuszności bądź nie – losu ajschylejskiego *Agamemnona*. Czy zasłużył on na śmierć, czy też zemsta Klytajmestry, której ewaluacja tak czy inaczej jawi się o wiele bardziej jednoznacznie, była niczym nieuzasadnionym aktem przemocy. W odniesieniu do oceny postaci i postępowania *Agamemnona* interpretacje trylogii koncentrują się wokół kilku narracyjnych *loci*, wśród których wymienić należy ucztę Tyestes, ofiarowanie *Ifigenii*, *Troiae excidium* i związane z tym zbezczeszczenie świątyń, odpowiedzialność za śmierć wielu Hellenów, pozamałżeński związek z Kasandrą, przedstawione ad oculos podeptanie purpury czy wreszcie, po części związaną z każdym dotąd wymienionym elementem, *hybris* tytułowego bohatera. Trzeba przy tym podkreślić, iż z zemstą Klytajmestry i Ajgistosa bezpośrednio wiążą się tylko dwa pierwsze.

Agamemnon thytēr. Spośród wszystkich narracyjnych *loci* składających się na ewaluację (ewentualnej) winy *Agamemnona* najbardziej wyraziście ocenione zostaje ofiarowanie *Ifigenii*. Należy podkreślić, że aktualne rozważania nie podejmują nader spornej kwestii odpowiedzialności Ajschylejskiego *Agamemnona* za aulidzką ofiarę (czy działał z własnych pobudek lub też pod wpływem boskiej czy ludzkiej *force majeure*), która jest przedmiotem *pragmatyki* moralnej ewaluacji i ma swoje miejsce w stosownym rozdziale. Obecnie przedmiotem rozważań będą jedynie wyrażone w *Orestei* sądy wartościujące, które odnoszą się do tego zdarzenia. Poza pierwszą częścią trylogii jedyne dwie (odległe) aluzje do tego zdarzenia pojawiają się w tekście *Ofiarnic*, pierwsza w przypisanej Elektrze wypowiedzi, gdzie mowa o τῆς τυθείσης νηλεῶς ὁμοσπόρου (242), druga zaś w adresowanych do Orestesa słowach samej Klytajmestry: μὴ ἀλλ' εἴψ' ὁμοίως καὶ πατρὸς τοῦ σοῦ μάτας (918). Moralny walor przysłówka νηλεῶς³ może w najlepszym wypadku być funkcją konotacji; z kolei choć przedmiot pierwszej z przytoczonych wypowiedzi – ofiarowane *Ifigenii* – wskazany jest w sposób nie budzący wątpliwości.⁴ Innymi słowy pozostając jednoznaczna na planie syntagmatycznym (intratekstualnym), przestaje być taką w aspekcie paradygmatycznym

¹ Do najbardziej prominentnych opracowań tej lektury *Orestei* zaliczyć należy Lebeck 1971 oraz Goldhill 1984.

² Za najlepsze opracowanie tego problemu uchodzi wciąż Knox 1952; Nappa 1994 w poszukiwaniu jedyne go słusznego znaczenia (lwie szczenię symbolizuje Parysa) drastycznie zubaża bogactwo intra- i intertekstualnych relacji paraboli; najnowsze opracowanie oferuje Heath 1999 (= 2005:215-258).

³ LSJ (s.v. νηλεής): pitilessly, ruthlessly, relentlessly, resolutely.

⁴ 'The only direct reference in *Cho.* to *Iphigenia*' (Garvie ad loc.), por. też Winnington-Ingram 1983: 134.

(asocjacyjnym, intertekstualnym).⁵ Z kolei zakres semantyczny rzeczownika μάτη dotyczy przede wszystkim sfery moralności (z wyraźnym odcieniem prudencjalno-intelektualnym);⁶ Druga z przytoczonych wypowiedzi jest więc ewidentnym sądem wartościującym, tym razem jednak jego przedmiot nie zostaje jednoznacznie określony, jako że μάταιος odnosić się mogą do innych 'win' Agamemnona.⁷

Przedstawiająca ofiarę aulidzką liryczna narracja w parodos *Agamemnona* zawiera również nader wyraziste sądy wartościujące, który odnoszą się do tego wydarzenia. Po raz pierwszy, w niejasnym jeszcze proroctwie, zostaje ono opisane jako θυσία ἄνομος τις ἄδαιτος (151).⁸ O ile znaczenie drugiego z epitetów nie budzi wątpliwości: 'bez [następującego po ofierze rytualnego] posiłku' (δαΐς), to ów pierwszy, ἄνομος doczekał się rozbieżnych interpretacji, zgodnie z jego dwiema podstawowymi słownikowymi definicjami: 'bezprawny' i 'niemuzykalny (pozbawiony muzyki)';¹⁰ nie trzeba podkreślać, że tylko w tym pierwszym znaczeniu pojęcie to denotuje wyraźnie negatywną moralną ewaluację. Ofiara typu 'olimpijskiego' (składana bogom olimpijskim), powszechnie określana mianem θυσία, rzeczywiście wiązała się z rytualną uczcią (δαΐς) i elementem muzycznym, w przeciwieństwie do obrządków związanych ze sferą chtoniczną (zmarli, herosi, bogowie podziemni), w których zwierze ofiarne niszczone było w całości. Wyrażenie θυσία ἄδαιτος samo w sobie mogłoby więc implikować, iż ofiara dokonywana jest *contra ritum*, co tym samym czyniłoby kolejny epitet denotujący 'wbrew prawu / obyczajom' pleonastycznym, podczas gdy ἄνομος w znaczeniu 'pozbawiony muzyki / pieśni' jedynie dopełniałby ów obraz rytualnej sprzeczności. Artemis jest boginią olimpijską, sam zaś opis ofiary, szczególnie wyrażenia takie jak πέλας βωμοῦ (210) ὑπερθε βωμοῦ (232), zdają się również sugerować rytuał odmienny od chtonicznego. Nawet jeśli w rzeczywistości rytuał chtoniczny od olimpijskiego dzieliły jednoznaczne i antytetyczne różnice (do których należałaby obecność lub brak ofiarnej δαΐς), z całą pewnością nie dotyczyło to warstwy leksykalnej, gdzie θυσία niejednokrotnie określa ofiarę typu 'chtonicznego'.¹¹ Tym samym wyrażenie θυσία ἄδαιτος wcale nie musiało brzmieć jak złowrogi oksymoron, zaś epitet ἄνομος w znaczeniu 'wbrew zwyczajom, bezprawny' podkreślałby wyjątkowy charakter tej ofiary – ofiary ludzkiej – będąc zarazem elementem jej wyrazistej ewaluacji moralno-religijnej. Całość, jako sąd wartościujący (jeśli rzeczywiście nim jest), stanowi element wypowiedzi chóru, lirycznej narracji, w obrębie której wszelako przypisany zostaje

⁵ Garvie (ad loc.) interpretuje tę wypowiedź jednoznacznie jako 'one of the few reminders that Agamemnon was not a guiltless victim'.

⁶ LSJ: folly, fault; Ammendola (ad loc.): i falli, i trascorsi.

⁷ Garvie (ad loc.) za uwagę scholiasty (ὅτι Κασάνδραν ἐπέγημεν) odnosi μάταιοι do jego pozamałżeńskiego związku z wieszczką; interpretacja ta wydaje się prawdopodobna z dwóch powodów: 1) 918 funkcjonuje jako kontrargument do 917, gdzie Orestes – prawdopodobnie – wyrzuca Klytajmestrze jej związek z Ajgistem (τοῦτο] τὸν Αἰγισθὸν φησὶν, Sch. Cho. 917, por. też Garvie ad loc. 'the price she [Clytemnestra] received was Aegisthus'); 2) pojęcie μάταιοι posiada niekiedy wyraźny odcień erotyczny, jak np. w A. Supp. 820 czy A. Cho. 597n (jeśli przyjąć, za Garviem, konjekturę Tuckera ἄταις ματαΐαισι; Murray, Ammendola i West w swoich wydaniach jej nie uwzględniają).

⁸ Niektórzy jako za pierwszą aluzję do ofiarowania Ifigenii uznają wyrażenie ἀπύρων ἱερῶν (70), syntagmatycznie odnoszące się do postępowania Trojan. Interpretacja ta opiera się na odczytaniu epitetu ἀπύρων jako [ofiary] 'które nie płoną', tj. które nie są przyjmowane przez bogów, przez co nabiera on waloru aksjologicznego; jak podkreśla Fraenkel (43) stoi to w sprzeczności z usus wyrażenia ἄπυρα ἱερά, funkcjonującego jako *terminus technicus* opisujący ofiary bezkrwawe, por. też Denniston-Page ad loc..

⁹ Fraenkel ad loc., Bollack & Judet de la Combe ad loc. (190): *sacrilege, contre le rite*; por. też LSJ s.v; por. też Conacher 1987: 10.

¹⁰ Lloyd-Jones 1953 i za nim Denniston & Page (ad loc.); por. też Macleod 1982: 137.

¹¹ Ograniczając się do tekstów pochodzących z okresu klasycznego można wskazać: Hdt 5.47 (ἐπὶ γὰρ τοῦ τάφου αὐτοῦ ἡρώιον ἰδρυσάμενοι θυσίῃσι αὐτὸν ἱλάσκονται) Thuc. 5.11.1 (ὡς ἡρώι τε ἐντέμνουσι καὶ τιμὰς δεδώκασιν ἀγῶνας καὶ ἐτησίους θυσίας) D. 18.184 (καὶ θύσαντας τοῖς θεοῖς καὶ ἡρώσι), Isocr. 10.63 (θυσίας αὐτοῖς ἀγίας καὶ πατρίας ἀποτελοῦσιν οὐχ ὡς ἡρώσιν ἀλλ' ὡς θεοῖς).

bezpośrednio, w *oratio recta*, Kalchasowi. Postać wieszczka i sama forma przypisanej mu wypowiedzi¹² sprawiają, iż funkcjonuje ona jako element dyskursu profetycznego wyłączonego poza nawias relacji aktancyjnych i związanej z nimi *mimesis* aktów mowy. Innymi słowy forma wypowiedzi sugeruje odczytanie jej treści jako takiej.

Bardziej wyrazisty – zarówno na planie syntagmatycznym jak też paradygmatycznym – sąd wartościujący pojawia się w słynnym opisie deliberacji Agamemnona. Składający w ofierze córkę ojciec opisany zostaje jako *μιαίνων παρθενοσφάγοισιν | ρείθροισ πατρώους χέρας πέλας βωμοῦ* (209nn). Wprawdzie jest to hipotetyczne nawiązanie do przyszłych wydarzeń, wydarzenia te jednak ostatecznie miały miejsce zaś ich opis pod pewnymi względami przywodzi na myśl przytoczoną właśnie wypowiedź (*πέλας βωμοῦ – ὑπερθε βωμοῦ*). Wykładnikiem negatywnej moralnej ewaluacji jest tu participium *μιαίνων*, a dotyczy ona przede wszystkim sfery rytualno-religijnej. Warto w tym miejscu podkreślić, że participium *μιαίνων* nie jest tu wyłącznie wykładnikiem moralnej ewaluacji wyrażającej się terminologią rytualno-religijną, lecz funkcjonować może jako (ściśle związany z etyczną oceną) ‘techniczny’ opis statusu ‘ofiarnika córki’, jako człowieka na którym ciąży quasi-fizyczne rytualne *μίασμα* (v. i.). Cała wypowiedź jest również częścią lirycznej narracji w *parodos Agamemnona*, przy czym zostaje przypisana w *oratio recta* tytułowemu bohaterowi, co, naturalnie, wyklucza *an act of hate*. Na ile można doszukiwać się w niej jakiegokolwiek innej illokucji (bez popadania w przesadny psychologizm), pozostaje kwestią otwartą. Nawet jednak jeśli przyjąć, że w ze względów formalnych w pieśni *parodos*, mimo obecności *oratio recta*, zawieszona zostaje *mimesis* aktów mowy, to narratorem pozostaje tu jedna z *dramatis personarum*, chór, którego aktancyjna funkcja – Przeciwnik (Klytajmestry) – wyklucza illokucyjny akt wrogości wobec Agamemnona.

ἔθυσεν αὐτοῦ παῖδα, φιλότατην ἐμοῖ | ὦδ' ἔν', ἐπ' ὧδ' ὅν Θρηκίων ἀημάτων. | οὐ τοῦτον ἐκ γῆς τῆσδε χρεῖν σ' ἀνδρηλατεῖν, | μισμάτων ἄποινα; (1417-1420) To kolejna wypowiedź odnosząca się do ofiary aulidzkiej, w której ewaluacja dotyczy sfery rytualnej czystości. Zgładzenie Ifigenii przedstawione zostaje tu jako *μίασμα* (lub zdarzenie je wywołujące), za które Agamemnon winien był zadośćuczynienie, *ἄποινα* (w postaci wygnania). Wyrażony w ten sposób sąd wartościujący jest jednoznaczny zarówno na planie syntagmatycznym (odniesienie do Agamemnona) jak też paradygmatycznym – wyraźnie negatywna ewaluacja w zakresie rytualno-religijnym. Słowa te padają już nad trupem tytułowego bohatera, jako element *altercatio* Klytajmestry i Chóru. Przypisane tej pierwszej, tj. Bohaterowi, będąc zaś sądem negatywnie wartościującym postępowanie Przeciwnika – Agamemnona – mogą zostać odczytane jako illokucyjny akt (niewczesnej) wrogości, co tym samym stawiałoby pod znakiem zapytania ich walor illokucyjny.

Wreszcie najlepiej znany sąd wartościujący, który odnosi się do aulidzkiej ofiary, wypowiedź będąca – znowu – częścią lirycznej narracji w *parodos*: *ἐπεὶ δ' ἀνάγκας ἔδω λῆπαδνον | φρενὸς πνέων δυσσεβῆ τροπαίαν | ἀναγνον, ἀνίερν, τόθεν | τὸ παντότολμον φρονεῖν μετέγνων. | βροτοὺς θρασύνει γὰρ αἰσχρομήτης | τάλαινα παρακοπὰ πρωτοπήμων. | ἔτλα δ' οὖν θυτὴρ γενέσθαι | θυγατρὸς* (218-225). Całość zawiera trzy sądy wartościujące, których przedmiotami są: zamysły Agamemnona (*φρενὸς τροπαία, φρονεῖν*),¹³ mające w nich źródło jego postępowanie (*θυτὴρ γενέσθαι*) i wreszcie przyczyna sprawcza wszystkiego (*παρακοπὰ*). Wszystkie one pośrednio (pierwszy i ostatni) lub bezpośrednio (*θυτὴρ γενέσθαι*) odnoszą się do ofiary aulidzkiej. Jednoznacznymi (na planie paradygmatycznym) wykładnikami negatywnej ewaluacji są tutaj przymiotniki *δυσσεβής* i *αἰσχρομήτης* oraz rzeczownik *παρακοπὰ*, których zakres semantyczny obejmuje odpowiednio sferę religii,

¹² Jak podkreśla Athanassaki (1993-4: 155) dyskurs profetyczny (*prophetic discourse*) wyróżnia zastosowanie *futurum* i *praesens*, w odróżnieniu od pozostałej części narracji, gdzie dominuje *praeteritum* i *praesens* (gnomy).

¹³ Na temat ‘metafory wiatru’ w *Orestei* – zob. Scott 1966

estetyki-kultury wstydu¹⁴ oraz sferę prudencjalno-intelektualną.¹⁵ Pojęcia ἄγνος i ἥρεος w prymarnym znaczeniu odnoszą się do kontaktu z bóstwem, *sacrum*.¹⁶ Tym samym ich zaprzeczenie może mieć zarówno walor zgoła neutralny (*profanum*) jak też pejoratywny (*nefastum*). Ich negatywne znaczenie w omawianej wypowiedzi dość wyraźnie wynika z jej relacji syntagmatycznych: pomijając już jednoznacznie pejoratywny epitet δυσσεβής, należy podkreślić, że rytuał ofiarniczy, do którego cała wypowiedź pośrednio się odnosi (jej bezpośrednim przedmiotem jest 'tchnienie duszy' Agamemnona) niewątpliwie należy do sfery *sacrum*, greckiego ἥρα; zaś ἥρα ἀνίερα czy ἄναγνα nie stają się po prostu *profana*, lecz *nefasta*.¹⁷ Takie właśnie znaczenie sugeruje również bliższy (ww. epitety o charakterze ewidentnie pejoratywnym) i dalszy (inne wyraźnie negatywne oceny ofiarowania) kontekst, składający się plan syntagmatyczny; z kolei w ograniczonym do poezji Ajschylosa czy też języka tragedii aspekcie paradygmatycznym także przeważa znaczenie negatywne tychże leksemów. Warto w tym miejscu przytoczyć pojawiający się w podobnym kontekście – ofiarowania córki przez ojca-króla w obliczu wojny – fragment *Erechteusa* Eurypidesa: φοίνια φυσήματ', ἧ σε τὰν πρὸ πόλεως | τὸν ἀνίερον ἀνίερον ὄσιον ἀνόσιον (370.40n Radt);¹⁸ przyjęto odnosić przytoczone tu epitety do Eumolposa, przeciwnika tytułowego bohatera.¹⁹ Niektórzy jednak uznają, iż należy je łączyć z samym aktem ofiary *Erechteusa*,²⁰ co stanowiłoby daleko idącą analogię z narracją chóru *Agamemnona* i omawianym sądem wartościującym. Trzeba przy tym pamiętać, iż w przeciwieństwie do Agamemnona, *Erechteus* należał do panteonu ateńskich herosów, zaś córkę swą złożył w ofierze πρὸ πόλεως, podczas gdy *Ifigenia* zginęła jako γυναικοποιῶν πολέμων ἀρωγὰ (225); to rozróżnienie jest już jednak elementem pragmatyki moralnej ewaluacji i tam też zostanie ono omówione nieco szerzej. Kolejne epitety opisujące zamysły i mające w nich źródło postępków Agamemnona τὸ πάντολμον φρονεῖν i ἔτλα również cechuje ewaluacyjna ambiwalencja,²¹ gdyż obydwie funkcjonować mogą one w znaczeniu aksjologicznie neutralnym²² lub zgoła pozytywnym (zwł. τλάω). I tym razem ich pejoratywne²³ znaczenie zdaje się sugerować bliższy i dalszy kontekst całej wypowiedzi (plan syntagmatyczny) oraz

¹⁴ Sch. Ag. 222: αἰσχρὰ ποιεῖν ἀναγκάζουσα; αἰσχρὰ βουλευομένη; 'suggest[ing] evil means to him' Denniston-Page (ad loc.)

¹⁵ Lloyd-Jones (1962: 191): 'The words [τάλαινα παρακοπὰ πρωτοπήμων] (...) imply that he [i.e. Agamemnon] is mentally deranged'.

¹⁶ Eg. E. *Hipp.* 147(ἀνίερος – a person who performs no rites, Barret (1964) ad loc.), E. fr. 992 N: Ἄρεος ἀνίερον (Barret ibid.: 'of the deity to whom no rites are performed') Plu. *Adv. Col.* 1125e; por. też Parker (1983) 5-11 i Appendix 1 (wraz z dalszymi odniesieniami).

¹⁷ Denniston-Page (ad loc.): 'his spirit's changing wind an impious one'; por. Fraenkel ad 222: 'Agamemnon's criminal change of heart', 'unholy impure and irreligious change of wind' Scott 1966: 464.

¹⁸ = 65.40n Austin; podana wersja jest lekcja Π, wydawcy zwykle przekształcają oryginalną sekwencję oxymoron – anadiplosis na oxymoron – oxymoron ({ἀν}ίερον ἀνίερον ὄσιον ἀνόσιον; Diggle 1997: 106, 1998) lub anadiplosis – anadiplosis (ἀνίερον ἀνίερον ἀνόςσιον ἀνόσιον; Austin 1968, Kamerbeek: 1970: 123), por. dyskusję w Radt ad E. 370.41.

¹⁹ Kamerbeek 1970: 123 'sans doute Eumolpos, à moins qu'un mot signifiant «mort», «destin», «sort» soit tombé'; por. też Radt ad E. 370.41.

²⁰ Diggle 1997: 106, uzasadniając tę emendację względami metrycznymi, interpretuje cały fragment jako podkreślający 'paradoxical nature of the girl's sacrificial death which was both holy and unholy'; lukunę z 42 uzupełnia on właśnie określeniem z grupy zastrzeżonych przez Kamerbeeka (e.g. θάνατος).

²¹ LSJ s.v. πάντολμος: 'all daring', 'shameless' (with a pejorative force – LSJ Suppl.); s.v. *τλάω, zwł. II: 'have the courage, hardihood, effrontery, cruelty, charity, patience, grace to do anything'.

²² Por. τὸ πάντολμον σθένος Ἡρακλέος (Pind. H. fr. 29.4 = Luc. *Dem. Enc.* 19) czy też związki wyrazowe szczególnie interesujące w kontekście Ag. 218: πάντολμος ἀνάγκη (APl. 9.11 i APl. 16.15b5), πάντολμ' ἀνάγκη (MoschioTrag. fr. 2 = Stob. 1.4.1).

²³ Denniston-Page (ad loc.): 'of uttermost audacity'; Bollack & Judet de la Combe: 'la pensée de toute audace' identyfikowana z *hybris*.

ich usus w innych dramatach Ajschylosa;²⁴ być może za intratekstualną aluzję do wyrażonego w ten sposób sądu wartościującego uznać należy frazę *ὑπέρτολμον ἄνδρὸς φρόνημα* (594n), co z kolei pośrednio wiązałoby go z negatywnymi paradygmatami I stasimon *Ofiarnic*.²⁵ Warto jednak przytoczyć fragment *Iona* dotyczący – znowu – ofiary Erechteusa gdzie pojęcie z tej grupy leksykalnej wydaje się funkcjonować w znaczeniu bardziej neutralnym: *Ι· πατήρ Ἐρεχθεὺς σὰς ἔθυσσε συγγόνους | Κ· ἔτλη πρὸ γαίης σφάγια παρθένους κτανεῖν* (277n). Trudno przypuszczać, aby czasownik *ἔτλη* denotował tu negatywną ewaluację postępowania ojca-ofiarnika, choć pamiętać trzeba (co znowu tekst podkreśla *explicite*) iż Erechteidy, w przeciwieństwie do Ajschylejskiej Ifigenii złożone zostały w ofierze *πρὸ γαίης*.

Wreszcie przyczyna sprawcza opisywanych zdarzeń i zamysłów: *αἰσχρομήτις τάλαινα παρακοπὰ πρωτοπήμων*; ostatni z wymienionych epitetów ma niewielkie znaczenie dla ewaluacji moralnej,²⁶ pierwszy z kolei ma charakter jednoznacznie pejoratywny (v. s.). Aksjologiczna ambiwalencja charakteryzuje natomiast pojęcie *τάλαινα*: z jednej strony denotuje ono nieszczęście,²⁷ z drugiej zaś – ewaluację moralną (jako argument przedmiotowy).²⁸ Przymiotnik ten jest charakterystycznym elementem języka tragedii w ogóle, przy czym nawet w tym ograniczonym zakresie funkcjonuje w obydwu wspomnianych znaczeniach. Dość wspomnieć, że w samym *Agamemnonie* epitetem *τάλαινα* określana jest zarówno złowroga *πειθώ* (utożsamiana niekiedy z omawianą *παρακοπὰ*),²⁹ jak też nieszczęsna *Kassandra*. Bezpośredni kontekst również trudno uznać rozstrzygającym: obok zdecydowanie pejoratywnego *αἰσχρομήτις* mamy však *πρωτοπήμων*. Wreszcie czasownik *θρασύει*, również ambiwalentny semantycznie,³⁰ jako że przymiotnik *θρασύς* (funkcjonując zarówno jako argument przedmiotowy jak też zdarzeniowy) denotować może z jednej strony odwagę i dzielność, z drugiej zaś butę i bezczelność. Wprawdzie usus tego pojęcia u Ajschylosa i w tragedii w ogóle obejmuje obydwie te sfery, jednak bezpośredni kontekst, podobnie jak inne zawarte w tekście oceny zdarzeń aulidzkich, sugerują wyraźnie negatywne jego odczytanie. Mimo pojedynczych niejednoznaczności całościowy wydźwięk omawianego passusu w odniesieniu do ofiary jawi się wyraźnie negatywnym; opisując go jednym zdaniem zdecydowanie powtórzyć można opinię Fraenkel'a, który dostrzegł w nim 'a very impressive and complete description of something *nefastum*' (ad *Ag.* 220).³¹ Całość jest wreszcie wypowiedzią aktancyjnie uprzywilejowaną sprzeczną z aktancyjnymi relacjami w dramacie, jako że przypisana zostaje chórowi, który – podobnie jak *Agamemnon*

²⁴ *Ag.* 1327, *Cho.* 430, 596n, *Sept.* 670n; por. też charakterystykę postępowania *Agamemnona* w tym samym kontekście u *Eurypidesa* (bez wątplenia funkcjonująca – w kontekście aktancyjnym – jako negatywny sąd wartościujący, akt wrogości): *τὰ δ' Ἀγαμέμνονος (...) ὦμα καὶ πάντολμα* (IA 912).

²⁵ Por. *Stinton* (1979: 256), który zastrzega, iż związek ten nie wyczerpuje polisemii wyrażenia *ὑπέρτολμον φρόνημα*; *Lebeck* (1967: 183) zwraca uwagę na związki – poprzez inwersję – poszczególnych *παραδείγματα* I stasimon z ofiarowaniem *Ifigenii*: *Altea* – „matka zabija syna” oraz *Skylla* – „córką zabija ojca” jako symetryczne odwrócenie (w dwóch różnych aspektach) sytuacji „ojciec zabija córkę”.

²⁶ „Pierwsza przyczyna nieszczęść”; rzeczownik *πήμα* i związana z nim grupa pojęciowa ma zakres semantyczny bliski *κακόν*, tyle że ograniczony do subiektywnej, eudajmonistycznej ewaluacji (szczęśliwy-nieszczęśliwy), z pominięciem obiektywnego waloru moralnego.

²⁷ W odróżnieniu od skądinąd analogicznie funkcjonującego *κακός* pełni on w tym wypadku rolę argumentu „przedmiotowego” odnosząc się do konkretnej osoby; *κακόν* i *κακά* w tym znaczeniu opisują wyłącznie „nieszczęśliwe” zdarzenia.

²⁸ Ambiwaletny charakter tego leksemu dobrze odzwierciedla angielski przymiotnik *wretched*.

²⁹ Por. *Fraenkel* ad 386 (201); *Dodds* (1973: 57) z kolei uważa iż za tym określeniem kryje się *Alastor* rodu *Atrydów*.

³⁰ Pejoratywne znaczenie przypisuje *LSJ* jedynie jego formom medialnym i pasywnym („to be overconfident” etc.).

³¹ Por. *Lloyd-Jones* (1962: 191): „*Agamemnon's* action is described by the chorus in words that leave no doubt that it is considered as a crime”.

– pełni funkcję Przeciwnika; tym samym nie można zinterpretować jej jako illokucyjny akt wrogości.

Jako werbalną i semantyczną responsję omówionej dopiero co wypowiedzi zinterpretować można słowa I stasimon βιάται δ' ἡ τάλαινα Πειθῶ, | προβούλο'υ παῖς ἄφερτος Ἄτας κτλ. (385n), gdzie zakres znaczeniowy ἄτη utożsamiany bywa ze wspomnianą w parodos τάλαινα παράκοπὰ πρωτοπήμων,³² przy czym epitet tej ostatniej z kolei przywodzi na myśl τάλαινα Πειθῶ echem zaś πρωτοπήμων można uznać wyrażenie πρώταρχος ἄτη (1192). Kolejnym, jednoznacznie odnoszącym się do postępowania Agamemnona, echem tej wypowiedzi są przypisane Klytajmestrze słowa: οὐδὲ γὰρ οὗτος δολίαν ἄτην οἴκοισιν ἔθηκ'; (1523n). Wypowiedź ta, w formie retorycznego pytania,³³ sama w sobie jest wyrazistym sądem wartościującym, biorąc pod uwagę jednoznacznie negatywne konotacje pojęcia ἄτη (v. s.), odnoszące się przede wszystkim do sfery prudencjalno-intelektualnej. Ta ostatnia wypowiedź przypisana jest wprawdzie Klytajmestrze, przez co z aktancyjnego punktu widzenia może ona zostać odczytana jako illokucyjny akt wrogości kosztem jej warstwy lokucyjnej. Z drugiej strony jednak, wydaje się ona potwierdzać werbalne i semantyczne echa łączące pieśń parodos z pierwszymi strofami I stasimon, których wyraziste sądy wartościujące (λακτίσαι Δίκας βωμόν, φῶς ἄδικος etc.), mimo iż explicite wydają się odnosić do Parysa (363, 399),³⁴ mogą również – pośrednio i niejednoznacznie – przyczyniać się do ewaluacji postaci i postępowania Agamemnona.

Tekst *Orestei* zawiera jednak wypowiedzi, które można odczytać jako sądy pozytywnie wartościujące akt ofiary aulidzkiej. W samym parodos, zawierającym však tyle negatywnych ocen tego zdarzenia, pojawiają się również słowa: παυσανέμου γὰρ | θυσίας παρθενίου θ' αἵματος ὀργᾶ | περιόργως ἐπιθυμεῖν | θέμις (214-217).³⁵ Passus ten budzi wiele wątpliwości poczynawszy od kwestii tekstualnych na etycznej hermeneutyce kończąc.³⁶ Źródłem kontrowersji jest przede wszystkim pleonastyczny charakter wyrażenia ὀργᾶ περιόργως ἐπιθυμεῖν, gdzie ὀργᾶ bywa interpretowane już to jako *dativus modi* («gniewnie») tautologiczny z przysłówkiem περιόργως, już to jako *verbum finitum* (III sing. ind. praes. act. »pożąda) denotujące to samo, co bezokolicznik ἐπιθυμεῖν. Tak czy inaczej całość oznaczałaby czynność 'gwałtownie domaga(ć) się παυσανέμου θυσίας παρθενίου' (pleonazm dotyczyłby pierwszego – ὀργᾶ περιόργως – lub drugiego – ὀργᾶ ἐπιθυμεῖν – elementu tej frazy).³⁷ W zestawieniu z θέμις (lub Θέμις) całość wydaje się sugerować jakąś formę jej moralnej legitymizacji, odnoszonej powszechnie do sfery religijnej.³⁸ Czy jest to jednak równoznaczne z moralną legitymizacją postępowania Agamemnona? Czy rzeczywiście można tu mówić o moralnej legitymizacji w ogóle? Aby udzielić odpowiedzi na to pytanie przede wszystkim

³² Por. Fraenkel 2.201: ἄτη is the blind infatuation, the παρακοπή πρωτοπήμων i 3.545: mental derangement, παρακοπή is to be hardly distinguished from ἄτη

³³ Taką lekcję przyjmuje West i większość wydawców; Fraenkel jednak (3.718n) uznaje tę wypowiedź za konstatację, będącą w tej formie responsją pozostałych, w tym również (hipotetycznego) zaginionego, wersów (v. i.).

³⁴ Fontenrose (1971: 77n) w dość sztywny i głuchy na grę niejednoznaczności w tekście *Orestei* sposób jednoznacznie wiąże sądy wartościujące I stasimon z Parysem i tylko z nim. Odniesienia do losu Parysa w I stasimon, w bardziej wrażliwy na polisemię tekstu *Orestei* sposób analizuje Winnington-Ingram 1983: 199-202 (App. B).

³⁵ Przytoczony fragment jest tekstem Murraya (Oxonii 1960).

³⁶ „For centuries these words have been repeatedly questioned or altered” Fraenkel ad loc.; przytoczona wersja jest lekcją MSS (w niektórych w miejscu ὀργᾶ pojawia się ὀργᾶ lub αὐδᾶ) rozmaicie przez wydawców poprawianą.

³⁷ Niedawno Willink (2004: 53n) zaproponował emendację ὀρμᾶ περιόργως (lub περιοργῶς, 53) ἐπιθυμεῖν, co miałoby oznaczać „to desire with furious zeal (ὀρμᾶ)”.

³⁸ Triclinius: θέμις] ἥγουν δικαίως δὲ καὶ καλῶς ἀποβαίη; Fraenkel (ad loc.): „fas est”, „severe norm ordained by god”, Denniston-Page (ad loc.): „right and proper”, Bollack-Judet de la Combe (282): „un princip positif de la légitimité, la loi divine”.

należy rozważyć, co jest podmiotem owej pleonastycznie wyrażonej czynności. Niektórzy upatrują go w 1) personifikowanej Θέμις, która to miałaby ‘gwałtownie domagać się pragnienia (sic!) wstrzymującej wichry ofiary’; wiąże się to, oczywiście, z odczytaniem ὀργᾶ jako *verbum finitum*.³⁹ Zastrzeżenia budzi tu jednak składnia wyrażenia ὀργᾶ ἐπιθυμεῖν (‘domaga się pragnienia’), ponadto zaś wiązanie Θέμις z gwałtownością w ten sposób wyrażaną.⁴⁰ Podobną składnię wiąże z tym passusem 2) interpretacja, według której podmiotem jest Artemida; opiera się ona na koniekturze zamieniającej lekcję MSS Θέμις na Ἄρτεμις.⁴¹ Niektórzy z kolei odnoszą czynność wyrażoną poprzez ὀργᾶ lub ἐπιθυμεῖν do 3) towarzyszy Agamemnona (por. φιλόμαχοι βραβῆς 230).⁴² Jako podmiot bywa również proponowany 4) Kalchas⁴³ i 5) sam Agamemnon.⁴⁴ Wreszcie niektórzy odczytują tę czynność 6) bezosobowo, przez co odniesiona może być ona zarówno do samego Atrydy, jak też jego towarzyszy.⁴⁵ Spośród omówionych interpretacji 1) jest bezwarunkową legitymizacją ofiarowania; 2) jest wypowiedzią czysto deskryptywną (jeśli przyjąć zamianę θέμις na Ἄρτεμις), pozbawioną (w swej warstwie semantycznej) waloru aksjologicznego; 3) – 6) funkcjonować mogą jako sądy wartościujące, gdzie kluczowe wyrażenie θέμις [ἐστὶ] byłoby już to eksplikacją poprzedzającej wypowiedzi (e.g. ξυμμαχία ὀργᾶ θυσίας, θέμις ἐστὶ), już to, co bardziej przekonujące, zdaniem nadrzędnym wobec składni aci (e.g. θέμις ἐστὶ [σφ’] ἐπιθυμεῖν θυσίας). Trzeba jednak podkreślić, że w każdej z tych trzech ostatnich sytuacji przedmiotem sądu wartościującego jest akt ‘pożądania’ ofiary, nie zaś samo zgładzenie Ifigenii. Co więcej, w interpretacji, zgodnie z którą podmiotem owego aktu są (3), pozytywna ocena moralna związana z wyrażeniem θέμις [ἐστὶν] wcale nie musi być równoznaczna z legitymizacją postępowania samego Agamemnona: nawet jeśli godzi się ‘miłującym wojnę wodzom’ (czy nawet Kalchasowi) pożądać ofiary, która otworzy do niej drogę, to nie musi oznaczać to, iż godzi się ojcu ‘stać się ofiarnikiem własnej córki’. Niedawno West opierając się na koniekturze Kecka, zaproponował odmienny wariant omawianego passusu, który też radykalnie zmienia jego aksjologiczną wymowę. Uznając *infinitivus ἐπιθυμεῖν* za głosem do ὀργᾶ⁴⁶ (interpretowanego jako *verbum finitum*) usuwa go z

³⁹ Bezokolicznik ἐπιθυμεῖν interpretowany jest jako dopełnienie formy osobowej ὀργᾶ, por. e.g. tłumaczenie Humboldta: ‚nach dem Sühnopfer des Sturms (παυσανέμου θυσίας) heischet (ὀργᾶ) Begier (acc. ~ ἐπιθυμεῖν) heftig (περιόργως) das Recht‘ (za Fraenkelem (ad loc.)), który wskazuje też inne instancje takiej interpretacji).

⁴⁰ Fraenkel ad loc., to ascribe to Θέμις (...) the crude emotion of ὀργᾶν is to show oneself quite insensitive to the feeling of a Greek of the classical period when he heard the name Θέμις or Θέμις’.

⁴¹ Casaubon, Portus i inni (Adler 19n, Fraenkel ad 215ff (126), West 1990: 179, p. 8); co więcej poprawiają oni również *infinitivus ἐπιθυμεῖν* na *verbum finitum ἐπιθυμεῖ* (dla którego podmiotem jest bogini). Z kolei Triclinius (ad 216) odnosi *infinitivus ἐπιθυμεῖν* do Artemidy (przy zachowaniu lekcji θέμις, v. s.) traktując całość jako aci zależne od αὐδᾶ (v. i.); podobnie Winnington-Ingram (1983: 85, p. 16), który w swojej interpretacji przyjmuje koniekturę Bambergera (v. i.); contra Fraenkel (‘we may dismiss at once Artemis’).

⁴² Denniston-Page (ad loc., por. też xxvi), którzy swój tekst opierają na koniekturze Shoemana i Bambergera (por. Bollack-Judet de la Combe 281), zamieniającą περιόργως ἐπιθυμεῖν na περιόργω σφ’ ἐπιθυμεῖν, gdzie σφε odnosi się do towarzyszy Agamemnona; akceptuje ją również Winnington-Ingram (1983: 84n), zaznaczając, iż σφε odnosić się może do Artemis (85, p. 16); inne wersje wyrażające to samo znaczenie omawia Fraenkel (ad loc.).

⁴³ Sch. Ag. 215 ὁ μάντις δηλονότι; Hermann (zastępując ὀργᾶ z MSS głosem αὐδᾶ, v. i.) ‚vates dicit fas esse avide expectare ventos pacans sacrificium virginemque sanguinem‘ (Keck 250, Fraenkel ad loc.); Dawe 1966: 16nn. Jak jednak zauważył Winnington-Ingram (1983: 84, p. 15) ‚the prophet’s job was to tell the Atridae what to do, not to dictate their emotions to them‘.

⁴⁴ Np. Wilamowitz w swoim przekładzie: ‚und zu dem Blute der Jungfrau | zum windstillenden Opfer | treibt es mich unwiderstehlich‘; tak również Seaford 1989: 92.

⁴⁵ Tak interpretuje ów passus Fraenkel (‘the absence of a definite subject is intentional. Agamemnon chooses a phrase which includes both his companions and himself’, ad loc., 126).

⁴⁶ Glosa do περιόργως: ἐπιθυμητικῶς sugeruje tu pewną analogię; por. też inne przykłady przytoczone przez Kecka (251).

tekstu na jego miejsce wstawiając wyrażenie ἀπὸ δ' αὐδᾶ.⁴⁷ Całość przyjęłaby wówczas następującą postać: παυσανέμου γὰρ | θυσίας παρθενίου θ' αἵματος ὀργᾶ | περιόργως· ἀπὸ δ' αὐδᾶ Θέμις, gdzie jako (domyślny) podmiot ὀργᾶ funkcjonuje ξυμμαχία.⁴⁸ Nie trzeba podkreślać, iż koniektura ta radykalnie zmienia znaczenie omawianego fragmentu: '[wojsko] gwałtownie domaga się wstrzymującej wichry ofiary i krwi dziewczęcej, wzbrania zaś – Themis'. Wypowiedź w taki czy inny sposób legitymizującą ofiarę aulidzką (choćby jako pragnienie towarzyszy Agamemnona) propozycja Westa (Kecka) zmienia w jednoznacznie negatywną ocenę odnoszącą się do tego zdarzenia. W tej postaci wypowiedź ta, przypisana w *oratio recta* samemu Agamemnonowi, jako negatywna ewaluacja jego postępowania byłaby, naturalnie, aktancyjnie uprzywilejowana.⁴⁹

Jak już zaznaczono, kolejne części *Orestei* nie poświęcają wiele uwagi wydarzeniom aulidzkim. W *Ofiarnicach* obok dwóch wspomnianych wypowiedzi, mogących uchodzić za odległe pejoratywne aluzje, spotykamy również jedną, której przypisać można wydźwięk zgola odmienny. W przypisanej Orestesowi (v. i.) modlitwie do Zeusa pojawia się retoryczne pytanie: καὶ τοῦ θυτῆρος καὶ σε τιμῶντος μέγα | πατρὸς νεοσσὺς τοῦσδ' ἀποφθείρας πόθεν | ἔξεις ὁμοίᾳς χειρὸς εὐθοῖνον γέρας; (255nn). Ofiarowanie Ifigenii nie zostaje tu oczywiście przywołana *explicite*, nie bezzasadnym wydaje się jednak odczytanie epitetu θυτῆρ jako werbalnego echa lirycznej narracji w parodos Agamemnona (θυτῆρ θυγατρός, 224n).⁵⁰ Co więcej, poprzedzający ów epitet rodzajnik (τοῦ θυτῆρος) podkreśla jego emfaticzny charakter;⁵¹ Agamemnon to nie zwyczajny 'ofiarnik', lecz *ille sacrificator* co też nasuwa wyraźne skojarzenia z *illud sacrificium*.⁵² Mimo owego 'bagażu' intratekstualnych asocjacji pojęcie to zestawione zostaje czynnością μέγα τιμᾶν τὸν Δία,⁵³ którą wszak uznać można za paradygmat εὐσέβεια. Skojarzenie Agamemnona-ofiarnika (θυτῆρος) z pozytywną ewaluacją w zakresie religijności mogłoby sugerować podobną ocenę wydarzenia, w kontekście którego rzeczywiście przedstawiony zostaje jako θυτῆρ, tj. z ofiarą Aulidzką.⁵⁴ Wprawdzie atrybucja tej wypowiedzi (255-263) nie jest kwestią jednoznacznie

⁴⁷ αὐδᾶ poświadcza Triclinius (αὐδᾶ] λέγει ὁ μάντις), lekcja ta pojawia się również na marginesie jednego z MS; w obydwu czasownik ten jednak pojawia się jako *varia lectio* do ὀργᾶ (przyjął ją min. Hermann, por. Fraenkel ad loc.). West, za Keckiem, uważa, iż αὐδᾶ (rozwinęte do ἀπὸ δ' αὐδᾶ) powinno znaleźć się w lacunie powstałej po usunięciu ἐπιθυμεῖν jako glosy, która z kolei, w tradycji rękopiśmiennej, 'displaced ἀπὸ δ' αὐδᾶ from the text', samo zaś αὐδᾶ przetrwało jako wariant poboczny (West 1990: 181). Koniektura Kecka różni się od zaproponowanej przez Westa brakiem tmezy i odmienną interpunkcją (oraz akcentowaniem): ὀργᾶ· περιόργως δέ γ' ἀπαυδᾶ Θέμις (,aber Themis verwehrt es in furchtbarem Zorn', 252); argumentację Westa odrzuca Willink (2004: 52) na rzecz konserwatywnej lekcji ἐπιθυμεῖν Θέμις.

⁴⁸ 'The craving is that of the ξυμμαχία understood from 213' (West 1990: 179). Fraenkel (ad 213) podkreśla jednak, iż rzeczownik ten nie powinien być interpretowany jako *collectivum* (= ξύμμαχοι), lecz jako bardziej abstrakcyjne pojęcie 'przymierza', czy nawet 'zobowiązań wynikających z przymierza' (wyrażenie ξυμμαχίας ἀμαρτῶν tłumaczy on 'when I have failed in my duty as a ξύμμαχος'); zastrzeżenia te West (niezbyt przekonująco) zbywa krótkim przypisem (1990: 179 p. 9).

⁴⁹ To właśnie (pomijając argumenty czysto tekstualne) główny zarzut Willinka (2004: 52) wobec koniektury Westa: 'we really cannot have a powerful argument against the sacrifice («Themis forbids») as the climax of the deliberation'.

⁵⁰ Garvie ad loc., który zwraca również uwagę na pojawiającą się w wypowiedzi metaforę zwierzęcą Agamemnon – orzeł (αἰετοῦ πατρός κτλ.), towarzyszącą również parodos Agamemnona; por. też Winnington-Ingram (1983: 134): 'those who believe that after *tytheises* [Cho. 242] the word *thyter* does not echo the phrase in Agamemnon are welcome to their faith which is stronger than mine!'

⁵¹ Niektórzy (e.g. Murray) przyjmują koniekturę Musgrave'a zamieniając καὶ τοῦ na posiadające koncesywny walor καὶ τοι, co z kolei mogłoby wykluczać następujący po nim epitet θυτῆρ (,mimo iż był ofiarnikiem') z pozytywnej oceny związanej z τιμᾶν τὸν Δία. Koniektura ta jest jednak przez większość wydawców odrzucana (Page, West; por. Garvie ad loc.).

⁵² Ibid.; Ammendola (ad loc.) z kolei wiąże epitet θυτῆρ z 'dignità sacerdotale del re'.

⁵³ Ammendola (ad loc.) interpretuje pojęcia θυτῆρ i τιμᾶν jako *hendiadys*.

⁵⁴ Garvie (ad loc.) jednak odczytuje tę wypowiedź w diametralnie odmienny sposób jako 'one of the few reminders that Agamemnon was not a guiltless victim'.

rozstrzygniętą,⁵⁵ w żadnym wypadku jednak wypowiedzi tej nie można uznać za aktancyjnie uprzywilejowaną.

Agamemnon *ptoliporthes*. Dwa kolejne narracyjne *loci* związane z ogólną ewaluacją 'winy' Agamemnona są ze sobą ściśle związane: śmierć wielu Hellenów z jednej strony, totalne zniszczenie Troi i zbezczeszczenie jej świątych miejsc z drugiej to dwa aspekty wyprawy wojennej, za którą moralna odpowiedzialność spada na jej naczelnego wodza. Wyraźnie negatywnej ocenie w nader ogólnym aspekcie deontycznym podlega kwestia zbezczeszczenia trojańskich świątyń. W przypisanej Klytajmestrze wypowiedzi akt ten opisany zostaje wyrażeniem πορθεῖν τὰ μὴ χρή (342). Trzeba jednak pamiętać, że tradycja mityczna, do której *explicite* nawiązuje tekst *Agamemnona* (343-347, 648-657), wiązała z tym właśnie przestępstwem trudy powrotu i tułaczkę niektórych, min. Menelaosa (615-680), którego przygody były treścią satyrowego *Proteusa*.⁵⁶ Mimo to zniszczenie trojańskich świątyń może rzutować na ewaluację losu Agamemnona; kara bogów w postaci burzy morskiej (która nie dotknęła jednak samego króla) wcale nie musi zdejmować zeń całkowicie odpowiedzialności za świętokradztwo, którego dopuściły się jego wojska.

Kolejnym niekorzystnie ocenianym aspektem trojańskiej wyprawy jest śmierć wielu Greków, których na wojnę prowadzili Atrydzi. Najbardziej wyrazistą tego ewaluacją jest wieńcząca II stasimon *Agamemnona* wypowiedź chóru: σὺ δ' ἔμοι τότε μὲν στέλλων στρατιὰν | Ἑλένης ἔνεκ', οὐ γάρ <σ> ἐπικεύσω, | κάρτ' ἀπομούσως ἦσθα γεγραμμένος | οὐδ' εὖ πραπιδῶν οἶακα νέμων | <. . . > θάρσος ἐκούσιον | ἀνδράσι θνήσκουσι κομίζων (799-804). Z gramatycznego punktu widzenia ewaluacyjne wyrażenia ἀπομούσως ἦσθα γεγραμμένος i οὐδ' εὖ πραπιδῶν οἶακα νέμων odnoszą się do osoby Agamemnona, choć faktycznie dotyczą one jego postępowania. Pierwsze z przytoczonych wyrażení obejmuje sferę estetyki,⁵⁷ drugie zaś opisuje postępowanie Agamemnona w aspekcie prudencjalno-intelektualnym. Logicznym przedmiotem wyrażonych w ten sposób sądów wartościujących jest z jednej strony στέλλειν στρατιὰν Ἑλένης ἔνεκα oraz κομίζειν θάρσος ἐκούσιον ἀνδράσι θνήσκουσι. Z gramatycznego punktu widzenia zdaniem nadrzędnym jest ἦσθά μοι γεγραμμένος, względem którego *participia* στέλλων i κομίζων funkcjonują jako *coniuncta* (o charakterze czasowo-przyczynowym). Jak natomiast opisać ów trzeci imiesłów, νέμων, i związane z nim wyrażenie o wyrażnie ewaluacyjnym charakterze? Z jednej strony można zinterpretować go jako kolejne (czasowo-przyczynowe) *coniunctum*, tyle że w odniesieniu do czynności κομίζειν;⁵⁸ wówczas cały omawiany *passus* jawiłby się swoistą aksjologiczną tautologią, gdzie Agamemnon oceniany byłby negatywnie (ἀπομούσως γεγραμμένος), ponieważ dokonał negatywnie ocenianych (νέμων κτλ.) czynów. Bardziej przekonującą i szerzej akceptowaną w przekładach jest interpretacja νέμων jako *participium praedicativum* (γεγραμμένος ἦσθα οὐ νέμων κτλ.), co stawiałoby obydwie sądy wartościujące na tym

⁵⁵ Niektórzy przypisują wersy 255-263 Elektrze, por. Garvie ad loc.

⁵⁶ Pomijając kwestię autentyczności Ag. 527 (e.g. Fraenkel ad loc., West – przeciw, Denniston-Page ad loc., Lloyd-Jones 1962: 195 – za), tekst jednoznacznie, nawet jeśli nie *explicite*, wskazuje, iż Grecy zniszczyli święte miejsca Troi: z jednej strony samo zniszczenie miasta opisane zostaje w nader dosadny sposób (526, 528n, 813-828), z drugiej zaś fakt, iż flota zwycięzców rzeczywiście rozproszona została w drodze powrotnej przez burzę.

⁵⁷ Niektórzy jednak łączą przysłówek ἀπομούσως z *participium* νέμων ('one who perversely and not for safety directed the helm of the mind'), przeciwko czemu, jak zauważył Fraenkel (ad loc.), przemawia fakt, iż 'the category of μουσικόν or ἄμουσον has no place in the province of κυβερνητικὴ τέχνη, but has a place in γράφειν, drawing and painting'.

⁵⁸ Por. np. parafrazę Westa (1990b: 220): 'I had quite a poor impression of you, frankly, organizing a military expedition (...) and having the bad judgement to set out to recover a willing wanton (θάρσος ἐκούσιον) etc.', gdzie 'organizing' (στέλλων) i 'having the bad judgement' (νέμων κτλ.) pozostając na tej samej płaszczyźnie syntaktycznej są podporządkowane 'I had a poor impression of you'.

samym poziomie syntaktycznym: γεγραμμένος ἦσθα – 1. ἀπομούσως 2. οὐδὲ εὖ νέμων κτλ.⁵⁹ Przedmiot ewaluacji wyrażony jest jednoznacznie poprzez στέλλειν στρατιὰν Ἑλένης ἔνεκα; wątpliwości budzi natomiast znaczenie drugiego aspektu postępowania Agamemnona opisanego słowami κομίζειν θάρσος ἐκούσιον ἀνδράσι θνήσκουσι. Szczególnie problematycznymi wydają się wyrażenie κομίζειν θάρσος ἐκούσιον oraz znaczenie imiesłowu θνήσκουσι. To pierwsze odczytywane bywa jako: 1) *animum adferre*, ‘Mut dem Heer zu machen’ (Wilamowitz), gdzie ἀνδράσι θνήσκουσι pełniłoby funkcję dopełnienia dalszego; 2) metonimia wyrażenia Ἑλέναν (Ἑλένην) κομίζειν, gdzie θάρσος ἐκούσιον równoznaczne byłoby z *feminae audacia voluntaria*, zaś wyrażenie ἀνδράσι θνήσκουσι funkcjonowałoby jako *instrumentalis*,⁶⁰ wówczas στέλλων κτλ. i κομίζων κτλ. stanowiłyby swoiste *hendiadys*; 3) opiekę / odpowiedzialność (*tutelle*) za wojowniczość żołnierzy, którą ci ‘assumaient de plain gré’ i z której Agamemnon ‘a fait un mauvaise usage’;⁶¹ 4) *animum adferre ex sacrificiis* – na podstawie ‘eleganckiej’ (Fraenkel) koniektury Ahrensa, gdzie lekcję θάρσος ἐκούσιον zastępuje θάρσος (oryg. θράσος) ἐκ θυσίων.⁶² Każda z wymienionych interpretacji wiąże się również z odmiennym odczytaniem imiesłowu θνήσκουσι. W pierwszym przypadku należałoby go rozumieć jako (*viris*) *morituris*, u których Agamemnon miałby wzbudzać odwagę; w drugiej – (*apud Troiam*) *morientibus*, gdyż to ich śmiercią okupiłby sprowadzenie Heleny;⁶³ w ostatniej wreszcie, opartej na koniekturze Ahrensa, jako (*in Aulide*) *morientibus*, gdzie odwoływać miałby się on do opisu niedoli wojska zatrzymanego przeciwnymi wiatrami (184-198). Co zatem odczytane może być jako właściwy przedmiot sądu wartościującego, zgodnie z którym Agamemnon jawi się postacią ‘szpetnie naszkicowaną’ i ‘źle kierującą sterem rozumu’? ad 1) fakt, że wzbudzał (niepotrzebną) odwagę (do walki) u mężów, z których wielu miało zginąć; ad 2) fakt, że kosztem życia wielu mężów sprowadził z Troi *feminae audaciam voluntariam*;⁶⁴ ad 3) fakt, że zrobił niewłaściwy użytek z powierzonej mu przez żołnierzy odwagi i gotowości poświęcenia życia; ad 4) fakt, iż złożył w ofierze Ifigenię, czym wzbudził (na nowo) odwagę u ginących (w Aulidzie)

⁵⁹ Collard: ,you made a most unpleasing picture to me, | unwise too in guiding your mind's helm', Smyth: ,you were depicted in my eyes (for I will not hide it from you) most ungracefully and as not rightly guiding the helm of your mind', Srebrny: ,[jam] nie pochwałiał twych czynów i sądził, że źle łodzią ducha sterujesz’.

⁶⁰ *Feminae audacia voluntaria* – Weil za Fraenkel ad loc.; tak interpretuje passus ów West (1990b: 202); w przeciwieństwie do poprzedniej, semantyka czasownika κομίζειν nie staje na drodze tej interpretacji. Fraenkel wysuwa jednak wobec niej trzy obiekcje: 1) θάρσος, w przeciwieństwie do θράσος, nie funkcjonuje w znaczeniu pejoratywnym (przykłady przytoczone w LSJ (II) odrzucają Denniston-Page, ad 803n, por. jednak A. Cho. 91), trudno przeto utożsamiać ją z wybitnie negatywną *audacia Helenae*; 2) wątpliwym jest określanie konkretnej osoby wyrażeniem θάρσος / θράσος ἐκούσιον; 3) problematycznym jest *instrumentalis* ἀνδράσι θνήσκουσι, który jako ,an instrumental of the person (...) is not immediately suggested by the context', ponadto zaś ,every hearer must immediately connect together ἀνδράσι κομίζων' gdzie ,the dative necessarily suggests the description of the person to whom the thing is being returned.'; Denniston-Page dodają nadto, że konkretna osoba nie może być opisywana jako ,voluntary or involuntary' (ἐκούσιον – ἀκούσιον).

⁶¹ Bollack-Judet de La Combe (2.176), dla których punktem wyjścia jest semantyczna sprzeczność ἐκούσιον które ,semble partir des guerriers' oraz ,le datif de destination ἀνδράσι, [qui suppose] une action du roi'; ,take care of' należy do najbardziej podstawowych (LSJ) znaczeń κομίζω.

⁶² Koniekturę tę życzliwie uznają Denniston-Page; wprawdzie rozwiązuje ona problem semantycznej sprzeczności κομίζειν τί τινα i ἐκούσιον, jej słabość tkwi jednak w omówionym wyżej problemie znaczenia czasownika κομίζειν.

⁶³ Nieco inny wariant tej interpretacji przyjmują, za Hermannem, Bollack-Judet de la Combe, gdzie całość znaczyłaby tyle co: (ad Troiam) *vehens spontaneam audaciam mori volentibus viris* (Hermann, którego tłumaczenie opiera się na lekcji θράσος – *audacia*). Tę właśnie *spontanea [audacia] mori* żołnierze mieliby powierzyć *tutelle* Agamemnona, który zrobił z niej niewłaściwy użytek.

⁶⁴ Nie odnosząc się *explicite* do kwestii odczytania θάρσος ἐκούσιον Winnington-Ingram (1983: 87) zwraca uwagę na opozycję dwóch wzorców postępowania: nieheroicznego (tj. bliższego ideologii demokratycznych Aten), zgodnie z którym wojna ἀλλοτρίας διαί γυναικός jawić się może zbrodniczą głupotą, i heroicznego, zgodnie z którym jest ona koniecznością ,for what greater insult could there be to a prince than the theft of his wife?’.

żołnierzy. Całość zatem z jednej strony zawierać może negatywną ewaluację postępowania Agamemnona jako przywódcy w taki czy inny sposób odpowiedzialnego za śmierć wielu (swoich, greckich) żołnierzy lub też – po raz kolejny – jako ojca-ofiarnika, który w niewłaściwy sposób przywrócił im wolę walki. Przypisana chórowi wypowiedź ta jest aktancyjnie uprzywilejowana, co podkreślają też kontrastujące z negatywną oceną przyjazne powitania powracającego króla (805n).⁶⁵

Omówiona wypowiedź nie jest pierwszą w *Agamemnonie*, w której odpowiedzialność tytułowego bohatera za wyprawę trojańską podlega (podlegać może) negatywnej ewaluacji, choć z pewnością zawiera ona najbardziej wyraziste – zarówno w aspekcie syntagmatycznym jak też paradygmatycznym – oceny odnoszące się do tego zdarzenia. Już w pierwszym stasimon padają często przywoływane w tym kontekście słowa: τῶν πολυκτόνων γὰρ οὐκ ἄσκοποι θεοί. κελαι-|ναί δ' Ἑρινύες χρόνῳ | τυχηρὸν ὄντ' ἄνευ δίκας | παλιντυχεῖ τριβᾶ βίου | τιθεῖσ' ἀμαυρόν, ἐν δ' ἀίοτοις | τελέθοντος οὔτις ἀλκή (461-467). Wypowiedź tę, podobnie jak większość pieśni *Agamemnona*, cechuje mantyczna niejednoznaczność, choć w tym przypadku dotyczy ona przede wszystkim jej aspektu syntagmatycznego. Zawiera ona bowiem wyraziste sądy wartościujące, w których πολύκτονος, podlega negatywnej ewaluacji tak w aspekcie religijnym, gdzie wykładnikiem oceny jest peryfrastyczne wyrażenie θεοὶ οὐκ ἄσκοποι εἰσιν, jak również w aspekcie *par excellence* moralnym – zestawiony (partykule δέ przypisać tu należy raczej znaczenie wyjaśniające niż adwersatywne) z wyrażeniem ὦν ἄνευ δίκας. Kwestia ich związków syntagmatycznych, intratekstualnych, jawić się może nieco bardziej skomplikowaną. Wprawdzie w całym stasimon po imieniu nazwany zostaje jedynie Parys, którego los funkcjonuje jako egzemplifikacja (οἶος καὶ Πάρις) ogólnych prawd wyrażonych w pieśniach, jednak omawianą wypowiedź bezpośrednio poprzedzają obrazy 'pełzającego gniewu' przeciw Atrydom z powodu licznych ofiar wojny – po stronie Greków – oraz osobistej 'troski, która czeka usłyszeć coś mrocznego'. To właśnie wyjaśnieniem owej troski są słowa τῶν πολυκτόνων γὰρ κτλ.⁶⁶ W tym miejscu należy podkreślić, że pojęcie πολύκτονος jako określenie rzeczownika nieożywionego, jak w wyrażeniu οἶνος πολυκτόνων (Ag. 734), może funkcjonować w przypisywanym mu przez słowniki (LSJ) znaczeniu 'morderczy'; w odniesieniu do konkretnej osoby jednak denotuje przede wszystkim 'pasywną' odpowiedzialność za śmierć wielu.⁶⁷ Epitetem tym kilkakrotnie określana jest Helena (E. *Hel.* 198, Or. 1142), choć ona sama nikogo nie zabiła ani też zgładzić nie nakazała; opisuje on również Afrodytę – również w kontekście wojny trojańskiej (*Hel.* 238), wreszcie odnosi się do pasa Hippyty, który z kolei był przyczyną sprawcą wojny Heraklesa z Amazonkami (E. *Heracl.* 217). Epitetem πολύκτονος może więc być określony zarówno Parys jak i Agamemnon, choć w przypadku tego ostatniego problem wydaje się raczej dotyczyć licznych ofiar po stronie greckiej, za które ponosi on 'pasywną' odpowiedzialność, niż rzezi Trojan.⁶⁸ Brak jednoznacznego odniesienia sprawia, iż wypowiedź ta bywa niekiedy odnoszona do Parysa, choć trudno byłoby pogodzić to z jej bezpośrednim kontekstem, w

⁶⁵ Winnington-Ingram (1983: 98), interpretując wypowiedź chóru w kontekście heroicznej 'results culture' (gdzie pozytywna ewaluacja zawsze wiąże się z sukcesem, negatywna zaś z klęską) podkreśla, że wyrażone niej zastrzeżenia dotyczą jedynie początku niepewnej wyprawy (τότε), nie zaś chwili tryumfalnego z niej powrotu (νῦν); bardziej skrajną interpretację w tym duchu proponuje Fontenrose (1971: 76); usiłując dowieść, iż wojna trojańska konsekwentnie przedstawiona jest w Ag. w pozytywny sposób, omawianą wypowiedź chóru interpretuje on jako wspomnienie chybionych pretensji, za które chór przeprosza i stwierdza, iż były one nieuzasadnione (sic!).

⁶⁶ 'That their fears are for Agamemnon is evident' Winnington-Ingram 1983: 93.

⁶⁷ Por. jednak 'those who slay many' – Winnington-Ingram 1983: 159

⁶⁸ Motyw ten, mimo braku takowych sugestii ze strony tekstu, bywa dość intensywnie eksploatowany w odczytywaniu etycznej wymowy *Agamemnona*, eg. Bergson ('die grausame [JK] Vernichtung / Zerstörung Troias' 1982: 138, 142n), Lloyd-Jones 1971: 91 ('ruthless massacre of the Trojans').

którym funkcjonuje ona jako wytłumaczenie troski (która 'czeka usłyszeć coś mrocznego') podmiotu lirycznego (459n) – a jest nim chór – oraz następuje po opisie gniewu spowodowanego licznymi ofiarami wśród Greckich podwładnych Agamemnona. Stąd też powszechna w krytyce *Oresteï* opinia, iż omawiane sądy wartościujące odnoszą się również, a raczej przede wszystkim, do postaci Atrydy.⁶⁹ Podobnie jak poprzednia wypowiedź ta ma charakter aktancyjnie uprzywilejowany, co również wyrażone zostaje *explicite* wspomnianą 'troską'.

Nieco wcześniej w tym samym *stasimon* pojawia się wypowiedź o charakterze sądu wartościującego, w której dopatrywać się można semantycznych i formalnych aluzji do odpowiedzialności Agamemnona za wyprawę trojańską: πέφανται δ' τέγγονους ἀτολμήτων ἄρη† | πνεόντων μείζον ἢ δικάίως (374nn). Tekst w tym miejscu jest zepsuty przez co wersy te doczekały się licznych koniektur i jeszcze liczniejszych, niejednokrotnie sprzecznych interpretacji. W tym miejscu ograniczymy się jednak do odczytania samego tylko wyrażenia ἄρη πνεόντων μείζον ἢ δικάίως. Najbardziej rozpowszechnionym jego tłumaczeniem jest *maiores quam fas est Martem spirantium* (Hermann);⁷⁰ samo w sobie jawi się ono wyraźną aluzją, zarówno w aspekcie formalnym jak też semantycznym, do odpowiedzialności Agamemnona za wojnę: z jednej strony *participium* πνεόντων jest kolejną instancją 'metafory wiatru' towarzyszącej także opisom postępowania tytułowego bohatera (ἐμπαίοις τύχαισι συμπνέων 187, φρενὸς πνέων τροπαίαν, 219), z drugiej zaś wyrażenie πνεῖν ἄρη, 'dyszeć wojną', również przywodzi na myśl jego – oraz innych Greków – umiłowanie walki (μεγὰν ἐκ θύμου κλάζοντες ἄρη 48, Ἀτρεΐδαι μάχιμοι 123, φιλόμαχοι βραβῆς 230). Zgodnie z tą interpretacją wypowiedź ta mogłaby funkcjonować jako wyraziste – w aspekcie paradygmatycznym – potępienie nadmiernej wojowniczności, jej syntagmatyczne, intratekstualne związki z postępowaniem Agamemnona byłyby jednak dość luźne, opierając się raczej na werbalnych echach i semantycznych skojarzeniach. Cała strofa jednak, na którą składa się również omawiana wypowiedź, *explicite* dotyczy Parysa. Niektórzy przeto łączą wyrażenie ἄρη πνεόντων κτλ. z tą właśnie postacią, co jednak wiąże się z hermeneutyczną ekwilibrystyką. Inni poprawiają ἄρη na ἀρή czyniąc rzeczownik ten podmiotem dla πέφανται, co, naturalnie, daje diametralnie odmienne znaczenie, które nie narzuca już analogii z opisami postępowania Agamemnona. Tak jak poprzednie wypowiedź ta przypisana jest chórowi, jako negatywny sąd wartościujący pod adresem tytułowego bohatera miałyby ona zatem charakter aktancyjnie uprzywilejowany.

Błędem byłoby jednak uważać, iż wyprawa trojańska podlega w *Oresteï* wyłącznie negatywnej ewaluacji. Już w części anapestycznej Agamemnona *parodos* zostaje ona jednoznacznie przedstawiona jako inicjatywa Zeusa (Ζεὺς ξένιος), co też podejmowane jest wielokrotnie później w tekście tragedii (355-368, 525n, 582, 811). Zwraca uwagę fakt, iż wszystkie te wypowiedzi dotyczą wyłącznie aspektu 'trojańskiego' wyprawy, pojmowanej tu jako kara wymierzona przez bogów miastu Parysa: Ζεῦ βασιλεῦ (...) ἐπὶ Τροίᾳς πύργοις ἔβαλες στεγανὸν δίκτυον (355-8), Δία (...) τὸν τάδε πράξαντ', ἐπ' Ἀλεξάνδρῳ τείνοντα τόξον (362nn), χάρις Διὸς τόδ' ἐκπράξασα (581n), [Ἀτρεΐδην] Τροίαν κατασκάψαντα τοῦ δικηφόρου Διὸς μακέλλῃ (525n), [θεοὶ ἐγχώριοι, μεταίτιοι] νόστου δικάων θ' ὧν ἐπραξάμην πόλιν (810nn). Nie bezzasadnym wydaje się przeto uznanie tych wypowiedzi jako peryfrastycznych sądów wartościujących wyrażających pozytywną ewaluację wyprawy w aspekcie religijnym – i nie tylko. Już od dawna zwraca się uwagę na silnie zaznaczoną w opisach wojny trojańskiej obecność terminologii proceduralno-prawnej, obejmującej však również sferę etyki. W przytoczonych wypowiedziach Zeus określony zostaje epitetem δικήφορος, inni bogowie zaś jako μεταίτιοι δικάων; gdzie indziej Atrydzi nazywani są

⁶⁹ Lloyd-Jones 1962:193;

⁷⁰ Por. Fraenkel ad loc.; jeszcze bliższym tak interpretowanemu oryginałowi jest tłumaczenie Wilamowitza 'die mehr als gerecht Krieg schnauben' (Wilamowitz 1914: 195).

ἀντίδικοι i πρόδικοι, wreszcie boski wyrok wydany na Troię przedstawiony zostaje *explicite* jako sądowe głosowanie: δίκας γὰρ οὐκ ἀπὸ γλώσσης θεοί | κλύοντες ἀνδροθνήτας, Ἰλίου φθορᾶς | εἰς αἵματηρὸν τεῦχος οὐ διχορρόπως | ψήφους ἔθεντο (813-816). Tym samym akt zniszczenia Troi zyskuje w tych wypowiedziach sankcję moralną, nierozzerwalnie związaną z owym quasi-legalistycznym dyskursem.

W dalszych częściach trylogii ewaluacja wojny trojańskiej schodzi na dalszy plan, choć zarówno tekst *Ofiarnic* jak i *Eumenid* zawiera sądy wartościujące, które odnoszą się do tego problemu. Ewaluacji podlegają tu z jednej strony uczestnicy, podkomendni Agamemnona, obywatele Argos, opisani jako εὐκλεέστατοι βροτῶν Τροίας ἀναστατήραι (Cho. 303), z drugiej zaś on sam, określany epitetem παντόσεμνος στρατηλάτης νεῶν (Eu. 637); wyprawa przeciw Troi wiązana jest tutaj ze szlachetną sławą, która stałaby się również udziałem domu Agamemnona, gdyby ten poległ pod jej murami: εἰ γὰρ ὑπ' Ἰλίου | πρὸς τινος Λυκίων πάτερ | δορίμητος κατηναρίσθης | λιπὼν ἄν εὐκλείαν ἐν δόμοισιν (Cho. 348). Na planie syntagmatycznym wypowiedzi te dość wyraźnie wiążą się z ewaluacją wyprawy trojańskiej, przy czym, znowu dotyczy to jej aspektu 'greckiego', tj. ewaluacji samego postępowania Achajów i Agamemnona, nie zaś zniszczenia Troi. Tym razem jednak ewaluacja tego właśnie aspektu jest pozytywna i dotyczy *par excellence* 'kultury wstydu'. Wojna przeciwko Troi jawi się czynem przynoszącym sławę, podobnie jak dowodzenie całą wyprawą. Trudno nie dostrzec tu wyraźnej sprzeczności z ewaluacją tego samego zdarzenia (w tym samym aspekcie) w *Agamemnonie*.

Podsumowując dotychczasowe rozważania należy podkreślić, że 1) wśród wszystkich omówionych dotąd sądów wartościujących odnoszących się do wojny trojańskiej i Agamemnona za nią odpowiedzialności, nie ma ani jednego, który można uznać za jednoznaczne – zarówno w aspekcie syntagmatycznym jak też paradygmatycznym – potępienie samego *Troiae excidium*. Los mieszkańców Ilionu bywa natomiast oceniany jako słuszna – zarówno z punktu widzenia boskiej jak i ludzkiej sprawiedliwości – kara za występki Parysa;⁷¹ 2) oceny dotyczące wojny trojańskiej jako przedsięwzięcia Greków, w szczególności zaś ich przywódcy (przywódców), są zróżnicowane. Z jednej strony tekst *Agamemnona* może sugerować negatywną jego ewaluację w prudențialno-intelektualnym, czysto estetycznym (ἀπομούσως) i *par excellence* moralnym (μείζον ἢ δικάίως), z drugiej zaś w wypowiedziach bohaterów *Ofiarnic* i *Eumenid* oceniany jest jako zdarzenie przynoszące szlachetną sławę. To samo zdarzenie podlega zatem diametralnie odmiennym ocenom z punktu widzenia wartości kompetytywnych oraz 'dyskretnych'. W świetle tych pierwszych Agamemnon postrzegany jest zgodnie z homerowym wzorem jako ἄριστος Ἀχαιῶν, godny czci dowódca najslawniejszej wyprawy wojennej, która zarazem oceniana może być jako postępki niesprawiedliwy (ze względu na mnogość ofiar wśród Greków) i nierozsądny.

Agamemnon *epiphthonos*. Zwycięski wódz w tryumfalnym geście depcze drogocenne tkaniny rozłożone przed nim na drodze do pałacu. Ten właśnie akt, przedstawiony *ad oculos* w III epejsodion *Agamemnona*, postrzegany bywa jako kolejny z 'grzechów' tytułowego bohatera. W odróżnieniu od poprzednich, przypisuje się mu znaczenie przede wszystkim symboliczne: scena purpury ma być wizualną, fizyczną manifestacją *hybris* Agamemnona dotąd wplecionej w misterną i daleką od przejrzystości narrację chóru. Problem odczytania tego, skądinąd nader polisemicznego, znaku jako aktu ὕβρις należy już jednak do sfery pragmatyki moralnej ewaluacji. Z punktu widzenia aktualnych rozważań 'scena z purpurą'

⁷¹ W tym kontekście przytacza się niekiedy wypowiedź chóru Agamemnona κρίνω δ' ἄφθονον ὄλβον· | μήτ' εἶην πτολιπόρθης | μήτ' οὐν αὐτὸς ἀλοῦς ὑπ' ἄλ-|λων βίον κατίδοιμι (471nn); trzeba jednak podkreślić, iż nie jest ona sądem wartościującym, zaś πτολιπόρθης nie ma tu znaczenia pejoratywnego: jak każde 'szczęście' tak też sława 'zdobywcy miast' wzbudzać może pozostającą poza sferą moralności zazdrość (φθῶνος), przed którą lęk wyraża omawiana wypowiedź.

wydaje się mieć istotne znaczenie z dwóch powodów. Sam akt podeptania drogocennych tkanin *per se* podlega w tekście tragedii ocenie moralnej, najistotniejsze wydają się jednak jego intratekstualne konotacje, zarówno w płaszczyźnie werbalnej jak też w – szeroko pojętej – semantycznej.

Sądy wartościujące, które bezpośrednio (na planie syntagmatycznym) wiążą się z aktem podeptania purpury przypisane są postaciom Klytajmestry i Agamemnona. W wypowiedziach tego ostatniego – poprzedzających samo zdarzenie – podlega ono wyraźnie negatywnej ewaluacji. Droga wysłana purpurą opisana zostaje epitetem ἐπίφθορος πόρος (921),⁷² godna βαρβάρου φωτός (919);⁷³ całą jego *rhexis* wieńczy wypowiedź, w której podeptanie purpury całościowo przedstawione jest jako akt niestosowny:⁷⁴ θεοῦς τοι τοῖσδε τιμαφλεῖν χρεών· | ἐν ποικίλοις δὲ θνητὸν ὄντα κάλλεσιν | βαίνειν ἐμοὶ μὲν οὐδαμῶς ἄνευ φόβου· | λέγω κατ' ἄνδρα, μὴ θεὸν, σέβειν ἐμέ. | χωρὶς ποδοψήστων τε καὶ τῶν ποικίλων | κληδὼν ἀυτεῖ· καὶ τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν | θεοῦ μέγιστον δῶρον· ὀλβίῃσιν δὲ χρή | βίον τελευτήσαντ' ἐν εὖεστοι φήλῃ (922-926). Wprowadzie wykładnikami ewaluacji są tu pojęcia wyrażające ogólną modalizację deontyczną (χρεών, χρή, ἀυτεῖ, λέγω z *inf.*), ta jednak wyraźnie odniesiona zostaje do sfery religijnej (θεοί - θνητοί)⁷⁵ oraz prudencjalnej.⁷⁶ Z kolei w wypowiedzi Klytajmestry: εὐθὺς γενέσθω πορφυρόστωτος πόρος | εἰς δῶμ' ἀέλπτον ὥς ἂν ἡγῆται Δίκη (910n) rozłożone przed Agamemnonem tkaniny przedstawione zostają jako droga Dike. Zawarta w tej personifikacji pozytywna ewaluacja moralna ma, oczywiście, charakter ironiczny; z jednej strony można ją odczytać *per contrarium*, jako ocenę, w której πορφυρόστωτος πόρος przedstawiana jest po prostu jako droga ἀδικίας, z drugiej zaś jako rzeczywistą drogę Dike, wiodącą Agamemnona ku zasłużonej (w kontekście aktualnej wypowiedzi – przypisanej postaci zabójczyni) karze.⁷⁷

Jakie znaczenie przypisywane jest aktowi podeptania purpury w tekście Agamemnona? W wypowiedzi przypisanej tytułowemu bohaterowi pojawia się w tym kontekście wyrażenie φθείρειν πλοῦτον (949), 'niszczyć bogactwo'; uzupełnieniem tej myśli jest wypowiedź Klytajmestry: ἄκος ὑπάρχει τῶνδε σὺν θεοῖς, ἄναξ, | ἔχειν, πένεσθαι δ' οὐκ ἐπίσταται δόμος.⁷⁸ W słowach tych można doszukiwać się tak czysto werbalnej jak też semantycznej responsji wypowiedzi chóru πνεόντων μείζον ἢ δικαίως φλεόντων δομάτων ὑπέρφει | ὑπὲρ τὸ βέλτιστον... (376n). To już kolejne tego rodzaju intratekstualne nawiązanie do syntagmatycznie niejednoznacznych sądów wartościujących zawartych w I stasimon. Równie wyraźnej aluzji do I stasimon dopatrywać się można w samym akcie podeptania

⁷² Winnington-Ingram (1983: 93) jednoznacznie utożsamia 'ἐπίφθορος action' z 'sacrilegious action'.

⁷³ Wyrażenie to można odczytywać dwojako: z jednej strony βαρβάρου δίκην może odnosić się do Klytajmestry (która wita Agamemnona jak czyniłby to barbarzyński φώς), z drugiej zaś – do samego Agamemnona (witanego niczym barbarzyński φώς), por. Fraenkel 1.417, Denniston-Page ad loc., za którymi w aktualnych rozważaniach przyjmuje się tę drugą interpretację.

⁷⁴ Por. Winnington-Ingram 1983: 91: 'Agamemnon knows all the reasons why he should not do as Clytemnestra says. And yet he does'.

⁷⁵ Lloyd-Jones (1962: 196) słusznie zwraca uwagę na fakt, że w stychomytii Agamemnona i Klytajmestry ów motyw religijny zostaje pominięty, zaś wszelkie skrupuły Agamemnona sprowadzone wyłącznie do problemu ludzkich ψόγος i φήμη (937n).

⁷⁶ W odniesieniu do τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν Conacher (1987: 37) wskazuje na Ag. 218-221, który to passus ma podkreślać, iż Agamemnon 'departed from that happy condition.'

⁷⁷ Por. Gagarin 1976: 69; podobna ironia towarzyszyć może przymiotnikowi ἀέλπτον, por. np. Denniston-Page ad loc., gdzie znaczenie literalne: 'Justice may lead him to the home he never expected to see [JK] again' zestawione jest z ukrytym, ironicznym: 'Retribution (for Iphigenia) may lead him to a home far different from the one he expected' [JK]. Jej semantycznej i werbalnej responsji doszukiwać się można w wypowiedzi Ajgistosa: [ἐμὲ] τραφέντα δ' αὖθις ἡ Δίκη κατήγαγεν (1607).

⁷⁸ Jones 1962: 87 podkreśla na ten właśnie aspekt gestu Agamemnona utrzymując, że 'a near-absurdity arises when we stress, as I believe all commentators have done, the narrow transgression of walking on the tapestries rather than the broad hubris of wasting the house's wealth'.

purpury, opisanym min. czasownikiem πατεῖν (πατῶν, 957, πατησμών, 963), który można odczytać jako responsję wypowiedzi οὐκ ἔφα τις | θεοὺς βροτῶν ἀξιοῦσθαι μέλιν | ὅσους ἀθίκτων χάρις πατοῖθ' (369nn);⁷⁹ semantyka czasownika πατεῖν nie ogranicza się wyłącznie do fizycznego aktu kroczenia po czymś, lecz – podobnie jak jego polskich odpowiedników (zdeptać, podeptać) – sygnalizuje również (w szczególności u Ajschylosa) zniszczenie.⁸⁰ Idąc dalej tym tropem, w wyrażeniu πατεῖν πορφύρας można doszukiwać się semantycznej aluzji do λακτίσαι μέγαν Δίκας βωμόν (Ag. 383n), Δίκα λὰξ πέδοι πατουμένα (Cho. 641n) i dalej do ἐς τὸ πᾶν δέ σοι λέγω | βωμόν αἰδέσθαι Δίκας | μῆδε νιν κέρδος ἰδὼν ἀθέω ποδὶ λαξ ἀτίσης (Eu. 538-41); wszystkie te wypowiedzi opierają się na podobnym zakresie semantycznym wyrażeni λακτίζειν, λὰξ πατεῖν, λὰξ ἀτίζειν.⁸¹ Uwzględniając zarówno sądy wartościujące, które bezpośrednio odnoszą się do podeptania purpury, jak też rozmaite intratekstualne (i nie tylko) konotacje tego aktu, postępowanie Agamemnona można również odczytywać jako symboliczne podeptanie praw boskich i sprawiedliwości.⁸²

Agamemnon Atryda. Powszechnie przyjmuje się, że zgodnie z duchem moralności archaicznej i wczesnoklasycznej Grecji, za grzechy ojców odpowiadać mogły ich dzieci, zwłaszcza w przypadku, gdy oni sami nie zostali za nie ukarani. *Locus classicus* tej koncepcji, n.b. nader bliski tragedii attyckiej, to, oczywiście Solon fr. 13.29-32 W.⁸³ W myśl tychże etycznych pryncypiów na postaci Ajschyleckiego Agamemnonie spoczywałaby także odpowiedzialność za postępek jego ojca, Atreusa,⁸⁴ tym bardziej, że, jak można przypuszczać, ten ostatni w wersji mitu, do której nawiązuje trylogia, nie został przez Ajgistosa zgładzony. Wśród istotnych z punktu widzenia ewaluacji 'winy' Agamemnona wydarzeń tzw. 'przedakcji', uczta Tyestesza przywoływana jest explicite stosunkowo rzadko.⁸⁵ Istotnymi są tu rozsiane wzmianki w tzw. 'scenie Kassandry' (1090-99, 1219-22) oraz *rhexis* Ajgistosa po zabójstwie Agamemnona (1577-1611); uczta Tyestesza jako jedna z χεῖμονες domu Atrydów w wieńczącej exodos *Ofiarnic* pieśni (1067n). W przypisanych Kassandrze wypowiedziach zdarzenie to przywoływane jest w nader wyrazistych, złowrogich obrazach poetyckich, które w aspekcie pragmatycznym uznać można niemal szokującą perwersją norm moralnych i rytualnych; trzeba jednak podkreślić, iż owym plastycznym opisom nie towarzyszą sądy wartościujące jako takie, tym samym nie biorą one udziału w kształtowaniu semantyki moralnej ewaluacji uczty Tyestesza. W wypowiedzi chóru tytułowych *Ofiarnic* zostaje ona określona wyrażeniem παιδοβόροι μόχοι τάλανες, w którym na pierwszy rzut

⁷⁹ Por. Lebeck 1971: 38, która uważa, iż wypowiedź ta „reveals the symbolic content of the carpet scene, and prepares the mind beforehand for its underlying significance”. Na podobnej zasadzie ten intratekstualnie wieloznaczny sąd wartościujący odnieść można do zdrady Tyestesza, opisanego wyrażeniem πατῶν εὐνὰς ἀδελφοῦ (Ag. 1193), zwłaszcza biorąc pod uwagę erotyczne konotacje czasownika θιγγάνω i jego kognatów (ἄθικτος), por. Garvie 1986 ad 71; na temat intratekstualnych (i nie tylko) asocjacji tej sceny zob. też Vernant – Vidal-Naquet 1977: 104 i p. 10.

⁸⁰ „Bei Aischylos ist meist ein Zerstören damit verbunden” Daube 115, p. 71; zob. też Fraenkel 1.195; por. S. Ant. 745: οὐ γὰρ σεβείς τίμας γε τὰς θεῶν πατῶν.

⁸¹ Chantraine s.v. λὰξ; por. też S. Aj. 1334n: μῆδ' ἡ βία σε μηδαμῶς νικησάτω | τοσόνδε μισεῖν ὥστε τὴν δίκην πατεῖν.

⁸² Por. e.g. Conacher 1987: 38, który omawiając ten passus (35-39) podkreśla jego werbalne i semantyczne analogie z opisem ofiary aulidzkiej (i towarzyszącej); Zeitlin (1965: 503) opisuje go jako „supreme act of impiety”; w odmienny sposób scenę tę interpretuje np. Maślanka-Soro 1991: 40-3.

⁸³ Zob. też Bartol 1999: 289 (ad loc.) na temat innych loci w poezji archaicznej wyrażających tę samą myśl.

⁸⁴ Por. Lloyd-Jones 1962: 199: „From his birth Agamemnon's fate, like that of Oedipus or Eteocles, has been determined: he is the son of the accursed Atreus”.

⁸⁵ Wiele wypowiedzi w Agamemnonie odczytać można jako aluzje do uczty Tyestesza: jak zauważył Winnington-Ingram (1983: 81 p. 5) „one is tempted to say that, in the close-wrought fabric of the *Oresteia*, no relevant notion can be presumed absent at any point, nor are the ambiguities of Aeschylus ever to be disregarded. But the theme does not become overt till much later in the play”.

oka trudno dopatrywać się moralnej ewaluacji, biorąc jednak pod uwagę związki etymologiczne rzeczownika μόχθος (μοχθηρός, μοχθερία) i przymiotnika τάλας (τλάω),⁸⁶ i tu odnaleźć można echa potępienia. W przypisanej Klytajmestrze wypowiedzi Atreus opisany zostaje jako χαλεπός θοινατήρ co może sugerować negatywną ewaluację jego czynu (θοίνη), choć walor moralny przymiotnika χαλεπός wiązać można jedynie ze sferą jego mniej lub bardziej odległych konotacji. Bardziej jednoznacznym z paradygmatycznego punktu widzenia jest sąd wartościujący przypisany Ajgistosowi, gdzie ojciec Agamemnona określany jest wyrażeniem τοῦδε δῖοςθεός πατήρ (1590), zaś przygotowana przezeń uczta – litotycznym ἔργον οὐ κατὰίσιον (1598).

Żaden z tych mniej lub bardziej jednoznacznych sądów wartościujących nie odnosi się jednak do postaci Agamemnona. Czy zatem można w ogóle mówić o semantyce moralnej ewaluacji w zakresie tego narracyjnego locus? Niektórzy aksjologiczną parabolę do problemu dziedziczności winy dostrzegają w pieśniach II stasimon: τὸ δυσσεβῆς γὰρ ἔργον | μετὰ μὲν πλείονα τίκτει | σφετέρᾳ δ' εἰκότα γέννα (758nn) i w słynnym: φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεά-|ζουσιν ἐν κακοῖς βροτῶν ὕβριν (...) δαίμονά τε τὰν ἄμαχον ἀπόλεμον, | ἀνίερων θράσος μελαί-|νας μελάθοισιν Ἄτας (764-71). Liczne – i na różne sposoby wyrażone – negatywne sądy wartościujące są w tych wypowiedziach uporządkowane 'genealogicznie': to właśnie wydaje się najbardziej wyraźną wskazówką odniesienia ich do problemu dziedziczności winy – i zbrodni – w rodzie Atreusa. Wprawdzie mowa tu o autonomicznych δυσσεβῆ ἔργα czy ὕβρεις, co wydaje się raczej sugerować paraboliczny opis poszczególnych następujących po sobie zbrodni: uczta Tyestes, Aulida, śmierć Agamemnona etc. Zapewne tak – to jednak wskazywałoby znowu na genealogiczne powiązanie zbrodni rodu Atreusa: nie tylko następują one po sobie, lecz także biorą swój początek jedna w drugiej. Tym samym ofiara Aulidzka, jako autonomiczne ἔργον Agamemnona byłoby zarazem 'dzieckiem' uczty Tyestes. Istotną wskazówką w kierunku takiej właśnie interpretacji jest odczytanie κακοῖς, owego *espace de la nouvelle hybris*, w znaczeniu moralnie nacechowanym, jako *pluralis masculini*, po którym następowałyby *genetivus partitivus* βροτῶν: 'żyjąca w niegodziwych spośród ludzi'.⁸⁷ Bardziej przekonująca wydaje się jednak eudajmonistyczna interpretacja tego pojęcia jako 'nieszczęścia', z następującym później *genetivus possessoris* βροτῶν.⁸⁸ W omawianych passusach odnaleźć można również semantyczne i werbalne responsje innych sądów wartościujących, co sugerować może kolejne intratekstualne związki. Z jednej strony δαίμων – niezależnie od przyjętej składni tego zepsutego fragmentu – wydaje się prefiguracją 'demonu Atrydów', Alastora, będącego wszak ucieleśnieniem dziedzicznej zbrodni tego domu. Jeszcze bardziej wyraźnej responsji doszukiwać się można między obrazem ἀνίερων θράσος Ἄτας a towarzyszącymi opisowi ofiary Aulidzkiej ocenami moralnymi, w których mowa o ἀνίερων ἔργον Agamemnona rozzuchwalonego (θρασύνει) przez παρακοπά (« Ἄτη).

Śmierć Agamemnona. 'Zbrodnia to niesłychana...' – jak nietrudno się domyślić, moralna ewaluacja zemsty Klytajmestry jest dość wyrazista i jednoznaczna, a dotyczy to zarówno trylogii Ajschylosa jak też obydwu *Elektr*. Inaczej jednak niż w balladzie problem śmierci Pana jawi się we wspomnianych tragediach o wiele mniej jednoznacznym. Przy całej semantycznej polywalencji omówionych dotąd sądów wartościujących można bezpiecznie przyjąć, iż postępowanie Agamemnona podlega w *Orestei*, zwłaszcza zaś w jej pierwszej części, problematyzacji. Zakładając, iż sama postać oraz jej czyny podlegają negatywnej ewaluacji, nie bezzasadnym byłoby oczekiwanie przeciwnych ocen odnoszący się do jego śmierci. Przypisana Klytajmestrze wypowiedź οὗτ' ἀνελεύθερον οἴμαι θάνατον τῷδε

⁸⁶ Por. Chantraine s.v. μόχθος i τάλασσαι.

⁸⁷ Tak – z pewnym wahaniem – Denniston-Page ad loc.; inni – zob. odniesienia w Fraenkel 2.350.

⁸⁸ Fraenkel ibid.; Bollack-Judet de la Combe 2.112n.

γενέσθαι | <δολίον τε λαχεῖν μόνον οὐκ ἀδίκως> (...) ἄξια δράσας, ἄξια πάσχων | μηδὲν ἐν ᾿Αιδου μεγαλαυχεῖτο | ξιφοδηλήτω θανάτῳ τείσας ἅπερ ἔρξεν (1521-1529) zawiera dwa sądy wartościujące, które explicite odnoszą się do samego losu Agamemnona (λαχεῖν μόνον, πάσχων), a których wykładnikami są mitotyczne οὐκ ἀδίκως odnoszące się bezpośrednio do sfery moralności, oraz aksjologiczne *par excellence* ἄξια. Wers 1522 jest jednak koniekturą, którą same rozmiary czynią tym mniej pewną. Powszechnie przyjmuje się, że przekazana w MSS lekcja wersów 1521nn jest błędna, gdyż zgodnie z nią spójnik οὐτε nie posiadałby wymaganej responsji w postaci powtórzenia tego spójnika; na tej podstawie wielu badaczy tekstu *Agamemnona* uznaje, że po γενέσθαι następuje lakuna,⁸⁹ oraz że zaginiony wers powinien nawiązywać do zasygnalizowanego wcześniej problemu ‘podstępnej śmierci’ tytułowego bohatera (δολίῳ μόνῳ δαμείς 1519). Brak natomiast zgody co do tego, w jaki sposób problem ów miałby zostać podjęty. Zgodnie z przytoczoną koniekturą Westa, zaginiony wers zawiera jego moralną legitymizację; w podobny sposób tę (hipotetyczną) luknę uzupełniają Denniston-Page: ...γενέσθαι <δολίαις δὲ τέχναις | ἐμὲ χρησαμένην οὐκ εὖ μέμφεσθ’> oraz Wilamowitz:⁹⁰ ...γενέσθαι <τάνδρι πρὸς ἡμῶν οὐτ’ οὖν ἀδίκους ἔρραψα τέχνας>, choć przedmiotem sądów wartościujących wyrażonych litotycznym οὐτ’ ἀδίκους lub przeczeniem οὐκ εὖ μέμφεσθε jest tu postępowanie Klytajmestry, sposób w jaki dokonała zemsty (ἔρραψα, τέχνας χρησαμένην), nie zaś los samego Agamemnona.⁹¹ Przytoczona lekcja wersu 1527: ἄξια δράσας, ἄξια πάσχων jest koniekturą Hermanna, który poprawił wersję przekazaną w MSS ἀνάξια δράσας; z punktu widzenia aktualnych rozważań problem ten ma znaczenie drugorzędne, gdyż obydwa warianty wyrażają ten sam sąd wartościujący, jeden bezpośrednio (zanadto bezpośrednio według *communis opinio* wydawców), drugi zaś poprzez towarzyszącą prowerbialnemu⁹² *digna dignis* ironię.⁹³ Warto też zwrócić uwagę na aktancyjny wymiar tej wypowiedzi: wprawdzie przypisana zostaje ona Klytajmestrze, przeciwnikowi Agamemnona i to w kontekście nie pozbawionego legalistycznych odniesień⁹⁴ *amoibaion*, jednak w ramach owej lirycznej *altercatio* adwersarz Klytajmestry, Chór nie znajduje kontrargumentów wobec tej wypowiedzi⁹⁵ i, co więcej, aporię tę wyraża explicite słowami: ἀμηχανῶ, φροντίδος στερηθεῖς | εὐπάλαμον μέριμναν (1530n).

Werbalnego echa tych słów (ἄξια δράσας, ἄξια πάσχων – τείσας ἅπερ ἔρξεν) doszukiwać się można w słynnych wypowiedziach chóru *Agamemnona*: μῖμνει δὲ μῖνοντος ἐν θρόνῳ Διὸς |

⁸⁹ Pełne omówienie innych koniektur przedstawia Neitzel (1987: 241); należy tu wymienić przekształcenie οὐτε w gramatycznie dopuszczalną partykułę οὐκ, lub też usunięcie całego wersu (e.g. Murray czy Smyth); . Jako pierwszy *lacunam post 1522 statuit* Wilamowitz, co przyjmują również Fraenkel (3.717), Denniston-Page (ad loc.) i West (1990a, 1990b:).

⁹⁰ 1914; warto zauważyć, że we wcześniejszym wydaniu (Aeschylus, *Orestie I. Agamemnon*, Berlin 1885) proponuje on lekcję nieco odmienną: οὐτ’ οὖν ἀσεβείς κτλ. (por. West 1990b: 223); krytyczne uwagi pod adresem tej koniektury przedstawia Fraenkel (717, p. 4).

⁹¹ Por. omówioną w p. 32 interpretację wersu 1524 jako konstatacji, nie zaś retorycznego pytania (Fraenkel). Zgodnie z jego argumentacją lakuna nie mogła zawierać legitymizacji centralnego dla niej δολίον, lecz jego zaprzeczenie (3.718nn).

⁹² ‘Gnomic wisdom’ – Conacher 1974: 330.

⁹³ Rozstrzygającą wydaje się kwestia metryki: lekcja ἀνάξια δράσας przedstawia, jak zauważył Fraenkel (3.724) ‘a monstrous form of anapaestic metron’; mimo to niektórzy badacze (e.g. Gagarin 1976: 61; Neitzel 1979: 137) przyjmują tę właśnie wersję.

⁹⁴ Dotyczy to zarówno warstwy leksykalnej, e.g. δικάζεις δίκην (które wprawdzie nie są jeszcze częścią lirycznego kommos) jak też ideologicznej (e.g. 1431n – przysięgi, 1505n – orzekanie winy (ἀναίτιος) świadectwa). Na temat dyskursu prawnego w *Orestei* por. Podlecki 1966: 64-100 (który swoje wnioski opiera na licznych uwagach dotyczących tego tematu w komentarzu Fraenkela); ogólnie na temat związków tragicznej i retorycznej *lexis* por. Ober-Strauss.

⁹⁵ Conacher (1987: 53) dostrzega tu ‘gorzki kompromis’ (bitter accommodation) między chórem i Klytajmestrą.

παθεῖν τὸν ἔρξαντα· θέσμιον γὰρ (1563n)⁹⁶ i *Ofiarnic*: ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν πληγὴν τινέτω | 'δράσαντι παθεῖν' τριγέρων μῦθος τάδε φονεῖ (313n). W tej pierwszej wypowiedzi wykładnikiem moralnej ewaluacji jest wyrażenie θέσμιόν [ἐστι], gdzie θέσμιον dotyczy sfery *par excellence* moralnej, z pewnym odcieniem religijnym.⁹⁷ W drugiej natomiast element aksjologiczny zawiera się w figuratywnym (personifikacja) Δίκη αὐτεῖ, co również odnosi ją do sfery – bliższej prawu i obyczajom – moralności. Jeśli uznać werbalne analogie między tymi dwiema wypowiedziami, a przypisanymi Klytajmestrze słowami, to możliwe jest ich odczytanie jako – pośredniej – legitymizacji losu Agamemnona, jego śmierci (e.g. Δίκη αὐτεῖ "Ἀγαμέμνονι (δράσαντι) παθεῖν, ἃ ἔπαθεν" lub θέσμιόν ἐστι Ἀγαμέμνονα (ἔρξαντα) παθεῖν, ἃ ἔπαθεν). Związek wypowiedzi Klytajmestry z następującymi po niej słowami chóru niekoniecznie jednak ograniczać się musi wyłącznie do sfery werbalnej responsji. Mogą je łączyć również związki syntagmatyczne, przy czym zależy to od interpretacji jej najbliższego kontekstu pieśni chóru. Bezpośrednio poprzedzające ją słowa ἐκτίνει δ' ὁ καίνων są w aspekcie paradygmatycznym dość jednoznaczne; wyrażają myśl podobną do παθεῖν τὸν ἔρξαντα. Tym samym można przyjąć, że to jedno i drugie na planie syntagmatycznym odnosić się będą do tego samego przedmiotu. O ile παθεῖν τὸν ἔρξαντα jest częścią autonomicznej (gnomicznej) myśli, o tyle ἐκτίνει δ' ὁ καίνων⁹⁸ stanowi kontynuację, uzupełnienie, eksplikację wcześniejszego φέρει φέροντα, które jednak, pomijając syntagmatyczną wieloznaczność, wydaje się bardzo niejasnym na planie paradygmatycznym. Najbardziej powszechną jego interpretacją jest prowerbialne φέρει τις φέροντα, gdzie φέρει – mniej lub bardziej metaforycznie – równoznaczne jest καίνει.⁹⁹ Zgodnie z tą interpretacją φέρει odnosiłoby się do postaci Klytajmestry, zaś φέροντα (acc. sing. masc.) – do Agamemnona. W tej sytuacji następujące później ἐκτίνει δ' ὁ καίνων, przede wszystkim zaś παθεῖν τὸν ἔρξαντα należałoby również wiązać z tym samym bohaterem. Podobną interpretację, choć o wiele bardziej jednoznaczną (być może za bardzo biorąc pod uwagę mantyczny charakter pieśni chóru)¹⁰⁰ zaproponował Neitzel który uznaje iż jedynym możliwym podmiotem dla φέρει jest Klytajmestra, zaś φέροντα odnosi się wyłącznie do Agamemnona.¹⁰¹ Niektórzy w wyrażeniu φέρει φέροντα dostrzegają ogólny opis działania losu,¹⁰² czy wreszcie wyraz dialektyki wspomnianych ὀνειδῆ.¹⁰³ Zgodnie z

⁹⁶ Fraenkel 3.725: παθεῖν τὸν ἔρξαντα is reminiscent of this [scil. 1529] passage'; warto w tym miejscu podkreślić, że w MSS 1529 ma lekcję ἤρξεν, ἔρξεν zaś jest koniekturą Bourdelota (West 1990a; 'a necessary correction' – Fraenkel 3.725). Stąd też niektórzy, przyjmując lekcję MSS, uznają ją za aoryst od ἄρχω, por. min. Denniston-Page (ad 1529): 'having paid by his death for what he began [D-P]'. Wówczas, naturalnie, werbalna responsja między 1529 a 1563 zostałaby zniwelowana.

⁹⁷ Por. LSJ s.v. θέσμος oraz θέμις (v. s.).

⁹⁸ Neitzel (1978: 139n) stanowczo zbyt pochopnie wiąże ἐκτίνει δ' ὁ καίνων z Agamemnonem, uzasadniając to raczej emocjonalnie niż racjonalnie – i to przed przystąpieniem do rozważania φέρει φέροντα; wprawdzie zastosowanie praesentis wydaje się odnosić to wyrażenie do zdarzeń dokonujących się *hic et nunc*, tj. śmierci Agamemnona, jeśli jednak uznać je za ogólną prawdę, to równie dobrze można interpretować je jako aluzję do zgładzenia Klytajmestry.

⁹⁹ Denniston-Page (ad loc.): 'someone plunders him who is plundering'; Fraenkel (3.736): 'him who carries away, plunders'; por. też Smyth: 'the spoiler is despoiled', Collard 'the robber is robbed'; wyczerpujące zestawienie możliwych interpretacji przedstawia Hommel (1974: 240), uzupełnione nadto przez Neitzela (1979: 139, p. 13). W polskiej literaturze przedmiotu problem ten relacjonuje Chodkowski (1985: 280).

¹⁰⁰ Neitzel z jednej strony opiera identyfikację φέρει z καίνει (dla której próżno szukać uzasadnienia w definicjach słownikowych φέρω) właśnie na *licentia*, *mantica*, na paradygmatycznej niejednoznaczności całej wypowiedzi jako wróżby (1978: 143-146) i jednocześnie (raczej niekonsekwentnie) w nader sztywny (zgoła nieprzystający do χρησμός) sposób definiuje jego związki syntagmatyczne.

¹⁰¹ Neitzel 1979: 141nn; jego argumentację krytykuje Thiel (1993: 403nn). Nie trzeba dodawać, że zgodnie z tą interpretacją φέροντα funkcjonuje znowu jako dopełnienie φέρει (acc. sing. masc.).

¹⁰² Hommel 1974: 243nn.; por. też Hommel 1980. Interpretacja tego badacza opiera się na założeniu, iż φέροντα jest formą *nom. plur. neut.* i funkcjonuje jako podmiot dla φέρει; znaczenie [τὰ] φέροντα byłoby podobne do τὸ φέρον w S. OC 1694: τὸ φέρον ἐκ θεοῦ καλῶς φέρειν χρή, gdzie τὸ φέρον = τὸ εἰμαρμένον (choć w tym *locus*

dwiema pierwszymi interpretacjami φέρει φέροντα, następujące po tych słowach wyrażenie ἐκτίνει δ' ὁ καίνων (i, co za tym idzie, παθεῖν τὸν ἔρξαντα) wydaje się wyraźną (u Neitzela – jedyną możliwą) aluzją do losu Agamemnona, choć, jako ogólna prawda, również może być odnoszone do Klytajmestry. Dwie ostatnie natomiast czynią je o wiele mniej jednoznaczными, jako że φέρει φέροντα nie jest tu semantycznie związane z ἐκτίνει δ' ὁ καίνων lecz stanowi już to niezależną myśl (pojmowane jako działanie losu) już to łączy się z poprzedzającym ὄνειδος ἀντ' ὀνειδούς. Wypowiedzi chóru Agamemnona i Ofiarnic, funkcjonującego w obydwu przypadkach jako przeciwnik Klytajmestry, wydają się aktancyjnie uprzywilejowane.

ὦ φέγγος εὐφρον ἡμέρας δικηφόρου (1577) – tymi słowami rozpoczyna swą sceniczną rolę w Agamemnonie Ajgistos. ἡμέρα δικήφορος to, oczywiście, dzień śmierci tytułowego bohatera; tym samym cała wypowiedź funkcjonuje jako wyraźnie pozytywna ewaluacja moralna (δίκη) owego zdarzenia.¹⁰⁴ Z punktu widzenia syntagmatycznego jednoznacznie odnosi się ona do śmierci Agamemnona. Warto jednak zwrócić uwagę na towarzyszącą jej ambiwalencję paradygmatyczną. Jak zaznaczono wcześniej, nie wszystkie kongnaty czy złożenia z δίκη – podobnie jak samo to pojęcie – muszą posiadać moralny walor. Wprawdzie kontekst wypowiedzi Ajgistosa dość wyraźnie sugeruje etyczną legitymizację śmierci Agamemnona, jednak wykładnikiem moralnej ewaluacji jest tu pojęcie, którego walor aksjologiczny nie jest jednoznaczny. Sugerować wydaje się to sam tekst Orestei. W omówionej niżej wypowiedzi Ajschylejskiej Elektry (Cho. 120) przeciwstawione sobie zostają dwa pojęcia: δικάστης i δικήφορος. O ile semantyka tego pierwszego jednoznacznie wiąże się z wymiarem sprawiedliwości,¹⁰⁵ to leksem δικήφορος funkcjonować może w znaczeniu aksjologicznie neutralnym 'mściciel', 'ten, który dokonuje odpłaty / odwetu'.¹⁰⁶ Zaś odwet sam w sobie jest koncepcją etycznie neutralną.

O wiele bardziej jednoznaczną w aspekcie paradygmatycznym wydaje się wypowiedź wieńcząca rhexis Ajgistosa: οὕτω καλὸν δὴ καὶ τὸ κατθανεῖν ἐμοί, | ἰδόντα τοῦτον τῆς Δίκης ἐν ἔρκεσιν (1610n). Obraz martwego Agamemnona w sieciach (personifikowanej) Dike stanowi nader wyrazistą legitymizacją moralną jego śmierci. Mimo tej syntagmatycznej i paradygmatycznej jednoznaczności ten sąd wartościujący wydaje się zawierać nutę złowrogiej ironii: biorąc pod uwagę relacje intratekstualne wyrażenia ἐν ἔρκεσιν τῆς Δίκης można dostrzec w nim werbalne i semantyczne echa wypowiedzi przedstawiających zgola odmienną ewaluację tego zdarzenia. 'W sieciach Dike' jest oczywiście responsją pojawiającego się wcześniej w wypowiedzi Ajgistosa ἐν πέλοις Ἐρινύων;¹⁰⁷ samo w sobie to

funkcjonuje ono jako dopełnienie φέρειν); krytycy tej hipotezy z jednej strony podkreślają, że w takim znaczeniu (jeśli w ogóle) participium φέροντα powinno mieć rodzajnik (Lendle 1978: 30n, Thiel 1993: 407n), z drugiej zaś wytykają jej arbitralne utożsamienie semantyki form *pluralis* i *singularis* (Lendle ibid, Pötscher 1987: 65n, Thiel 1993: 406n); zmodyfikowaną jej wersję o podobnym znaczeniu zaproponował Pötscher, który wyrażenie φέρει φέροντα tłumaczy jako ‚Bringende [Faktoren] bringen [es]‘ (1987: 67) lub, podkreślając jego prowerbialny charakter ‚was bringt das bringt‘ (70); krytykę tego stanowiska przedstawia Thiel 1993: 408.

¹⁰³ Interpretację tę zaproponował pierwszy Lendle (1978); przyjmuje ją za nim Thiel (1993: 408n) oraz – w polskiej literaturze przedmiotu – Chodkowski (1985: 280).

¹⁰⁴ Fraenkel uznaje ten sąd wartościujący za ‚fully valid not only from the speaker's point of view but from the poet's as well‘ (3.742); por. też Denniston-Page ad 1607, którzy uważają wręcz, że ‚[Aegisthus'] position is stronger than Clytemnestra's‘.

¹⁰⁵ LSJ s.v. II podaje definicję ‚avenger‘ w oparciu o E. HF 1150, por. jednak Bond ad loc.: ‚[δικαστής] not merely a 'judge' as normally understood, but an executive officer extracting δίκη‘

¹⁰⁶ LSJ omawiany locus (ἡμέρα δικήφορος) tłumaczy ‚day of vengeance‘; por. też Garvie ad Cho. 120, Havelock (1978: 289), który w odniesieniu do tego fragmentu wskazuje na ‚contrast between dike applied as a mode of due process (...) and dike as merely the penalty imposed‘, Kitto (1954).

¹⁰⁷ Nauck (za West 1990a, Fraenkel 743), zamiast lekcji πέλοις proponuje πάγαις, co czyniłoby analogię z ἔρκη jeszcze bliższą; koniektura ta, mimo uznania jakim się cieszy (Denniston-Page ad loc., ‚a much better phrase than the text offers‘) nie jest przyjmowana przez wydawców, por. też Ag. 1126.

jeszcze o niczym nie świadczy – wszak filozof tragedii, Heraklit w słynnym fragmencie nazywa Erynie ‘ślugami Dike’ (Ἐρινύες Δίκης ἐπίκουροι).¹⁰⁸ Sieć, czy też ‘szata-sieć’ jest jednak nader wyrazistym echem morderczej sieci, w którą zaplątany zginął Agamemnon; sieci opisywanej jako ἀμφίβληστρον (Ag. 1380, Cho. 492), πέπλοι (Ag. 1126) czy – w jednoznacznie nacechowanych moralnie wyrażeniach (v. i.) – jako δίκτυον Ἀΐδου (Ag. 1115), ὕφασμα ἀράχνης lub wreszcie πλέκται καὶ σπειράματα δεινῆς ἐχίδνης (Cho. 247nn), w które zaplątany ginie orzeł-Agamemnon (αἰετὸς πατήρ).¹⁰⁹ W aspekcie aktancyjnym wypowiedzi te wpisują się w negatywne relacje postaci Ajgistosa i Agamemnona, co naturalnie sugerować może ich odczytanie przede wszystkim jako illokucyjnych aktów wrogości, kosztem ich warstwy lokucyjnej.

Sfera moralno-prawna, wyrażana przede wszystkim pojęciami z grupy leksykalnej δίκη, nie jest jedyną, w zakresie której dokonuje się pozytywna ewaluacja losu Agamemnona, choć z tutaj właśnie jest ona najbardziej wyrazista. Przypisana Kassandrze wypowiedź: οἱ δ' εἶλον πόλιν | οὕτως ἀπαλλάσσουσιν ἐν θεῶν κρίσει (1288) wydaje się sugerować moralną legitymizację jego śmierci w aspekcie religijnym. Wiąże się to naturalnie z budzącą kontrowersję kwestią ‘etyki’ Ajschylejskich bogów; nawet jednak, jeśli uznać ich κρίσις moralnie indyferentną, to słowa Kassandry stanowią jednoznaczną konstatację, że śmierć Agamemnona nie jest jej przeciwna.¹¹⁰ Z aktancyjnego punktu widzenia konstatacja wydaje się uprzywilejowaną, nie tylko ze względu na wzajemne relacje postaci Kassandry i Agamemnona,¹¹¹ lecz przede wszystkim ze względu na profetyczny charakter przypisanych Kassandrze wypowiedzi. Tę samą myśl podejmuje słynna wypowiedź chóru w kommos Agamemnona: ἰὼ ἡ διὰ Διὸς παναιτίου πανεργέτα | τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται; | τί τῶνδ' οὐ θεόκραντόν ἐστιν; (1485-1489). Biorąc pod uwagę generalny kontekst tej wypowiedzi, którym jest wszak lament nad śmiercią tytułowego bohatera, trudno nie odnieść wrażenia, iż słowa te wyrażają peryfrastyczną religijną legitymizację tego właśnie zdarzenia.¹¹²

Warto przytoczyć jeszcze jedną, trudną i wzbudzającą wiele wątpliwości, wypowiedź, którą niekiedy odczytuje się również jako pozytywną ewaluację losu, tj. śmierci Agamemnona. W tzw. ‘ostatnim stasimon’, krótkiej pieśni następującej po wejściu Kassandry do pałacu poprzedzającej zaś pierwszy śmiertelny okrzyk Agamemnona, padają słowa: καὶ τῷδε πόλιν μὲν ἐλεῖν ἔδοσαν μάκαρες Πριάμου (...) νῦν δ' εἰ προτέρων αἴμ' ἀποτεῖσει | καὶ τοῖσι θανοῦσι θανῶν ἄλλων | ποινὰς θανάτων ἐπικρανεῖ, | τίς τᾶν ἐξ'εὐξαιτο βροτῶν ἀσινεῖ | δαίμονι φῦναι τὰδ' ἀκούων; (1338-1342). W przytoczonej wersji (West) czasowniki ἀποτεῖσει i ἐπικρανεῖ jednoznacznie odnoszą się do postaci tytułowego bohatera; kontrowersję budzi natomiast znaczenie polyptotycznej¹¹³ geminacji θανοῦσι¹¹⁴ θανῶν¹¹⁵ z następującym

¹⁰⁸ W Eumenidach Erynie wielokrotnie przedstawiane są jako strażniczki δίκη; por. też e.g. S. Aj. 1390.

¹⁰⁹ Warto przy tym podkreślić, że wśród bardziej specyficznych znaczeń pojęcia ἔρκος LSJ (s.v. 5) przytacza ,a net, toils for birds’.

¹¹⁰ Por. Fraenkel 2.599: ,Cassandra sees the fate which is now overtaking Agamemnon as the result of a trial conducted by the gods’.

¹¹¹ Lojalność Kassandry względem Agamemnona podkreśla – być może zanadto (passionate ally of Agamemnon) – Conacher (1987: 41), choć w odniesieniu do omawianego passusu przyznaje on, iż lojalna Ajschylejska Cassandra ustępuje tu miejsca Kassandrze Trojanek Eurypidesa (47).

¹¹² Por. zwł. Fraenkel 3.705 (ad 1488) θεόκραντον: not ,accomplished or wrought by the gods’ but ,established, ordained as valid by God’ (LSJ, zob. jednak Suppl. s.v. – ,ordained by the gods’).

¹¹³ Całe wyrażenie Fraenkel opisuje trafnie jako ,threefold hammer-blow’ (3.630).

¹¹⁴ θανοῦσι bywa odnoszone do Ifigenii i / lub dzieci Tyestes (Ifigenia – Hermann (za Fraenkel 3.630), dzieci Tyestes – Denniston-Page ad loc., Bollack-Judet de La Combe 2.302 ,mais d’ un point de vue different [de celui exprimé par πρῶτερον αἴμα], Ifigenia i dzieci Tyestes – Fraenkel 3.329); niektórzy również identyfikują go z samym Tyestesem (West 1990a). Powszechnie traktuje się ów imiesłów jako *dativus commodi* związany już to z θανῶν (e.g. Schneidewein: ,den Gemordeten gemordet indem er ihnen zum Opfer fällt; Sigdwick: ,dying for

później powtórzeniem rdzenia w ἄλλων θανάτων.¹¹⁶ Niezależnie jednak od tego jednak wyrażenie τείσει προτέρων αἷμα wydaje się sugerować jakąś formę 'ekspiacji' za którąś z 'win' Agamemnona: zgładzenie Ifigenii, śmierć 'wielu' podczas wojny czy wreszcie – ucztę Tyestes. Stanowi ono jednak – podobnie jak problematyczne ἐπικρανεῖ κτλ. – część okresu warunkowego, którego *apodosis* bynajmniej nie sankcjonuje moralnie wyrażonych w *protasis* czynności: retoryczne pytanie τίς ἄν βροτῶν ἐξεύξαιτο ἀσινεῖ δαίμονι φῦναι τὰδ' ἀκούων; – *locus communis* greckiej tragedii – w ogóle nie posiada waloru aksjologicznego, wyrażona w nim (negatywna) ewaluacja dotyczy bowiem sfery eudajmonistycznej nie zaś etycznej. Fakt, iż Agamemnon własnym życiem zapłaci za przelaną wcześniej krew, nie jest tu przedstawiony jako egzemplifikacja działania ludzkiej czy kosmicznej sprawiedliwości, lecz jako typowo tragiczny paradygmat niepewności ludzkiego losu.

Jak już zasugerowano, tekst *Oresteī* zawiera również wiele wypowiedzi, w których dokonuje się zgoda odmienna od omówionej dotąd moralna ewaluacja śmierci Agamemnona. Wbrew oczekiwaniom jednak tego rodzaju sądów wartościujących poza nielicznymi, paradygmatycznie niejednoznacznymi wypowiedziami, brak w tekście pierwszej części trylogii.¹¹⁷ Nader wyraziste oceny moralne, zawarte już to w 'scenie Kassandry', już to w wieńczącej tragedię *altercatio* Chóru, Klytajmestry i Ajgista odnoszą się bowiem do czynu tych ostatnich, tj. do aspektu ποιοῦντος aktu zemsty, nie zaś πάσχοντος. Po raz pierwszy los Agamemnona jako taki podlega wyrażeniu negatywnej ewaluacji w *Ofiarnicach*, w przypisanej Elektrze deliberacji: τί φῶ χέουσα (...) πότερα λέγουσα (...) ἢ σῖγ' ἀτίμως, ὥσπερ οὖν ἀπώλετο | πατήρ (87-97). Zawarty w tej wypowiedzi sąd wartościujący, jednoznacznie odnoszący się do losu Agamemnona (θανών), wyraża jego negatywną ocenę w zakresie 'kultury wstydu', dla której kluczową była kategoria jednostkowej lub grupowej 'czci', τιμή. Ten aspekt ewaluacji explicite podjęty zostaje w przypisanej Orestesowi lirycznej *exclamatio*: τὸ πᾶν ἀτίμως ἐλέξας οἶμοι | πατρὸς δ' ἀτίμωσιν ἃ ρα τείσει (434n), gdzie powtórzenie rdzenia dodatkowo wzmacnia negatywne wartościowanie losu Agamemnona.¹¹⁸ *Implicite* tę samą ocenę wyraża przypisana Orestesowi rytualna apostrofa do zmarłego ojca: εἰ γὰρ ὑπ' Ἰλίου πρὸς τινος Αὐκίων πάτερ δορίτμητος κατηναρίσθης (...) λιπὼν ἄν εὐκλειαν ἔν δόμοισιν (345-349). *Per contrarium* wypowiedź ta niedwuznacznie sugeruje, iż śmierć Agamemnona i

the dead' – za Fraenkel 3.629) już to z ἐπικρανεῖ (Hermann, Wecklein – Fraenkel *ibid.*); jeszcze inni w miejsce θανοῦσι proponują rozmaite emendacje (por. Fraenkel 3.630).

¹¹⁵ To jedyny element tego wyrażenia nie budzący kontrowersji: θανών, oczywiście, odnosi się do Agamemnona.

¹¹⁶ Najbardziej problematyczny element całego wyrażenia; ἄλλων θανάτων powszechnie wiązane jest z ποινάς, brak jednak zgody co do tego, w jaki sposób. Najbardziej naturalną interpretacją jest *genetivus criminis*, co musiałoby odnosić ἄλλοι θάνατοι do jednej z 'win' Agamemnona, za którą poινή stanowiłaby jego śmierć (West 1990a – 'ἄλλων θανάτων sc. Thyestae liberorum'; Bollack-Judet de La Combe 2.302n – Ifigenia oraz Trojanie (sic!) i Grecy). Inni z kolei widzą w wyrażeniu ἄλλων θανάτων *genetivus explicativus*, wyjaśniający poprzedzające ποινάς; jako takie odnoszone bywa już to do – przyszłej – śmierci Klytajmestry i Ajgista (co daje potrójną sekwencję odwetowych zabójstw: dzieci Tyestes (θανοῦσι) – Agamemnon (θανών) – Klytajmestra i Ajgistos (ἄλλων θανάτων), por. Denniston-Page ad loc., inni – zob. Fraenkel 3.630), już to – znowu – do samego Agamemnona, gdzie ἄλλων θανάτων odnosiłoby się do jego własnej śmierci, por. Hermann (Fraenkel 3.630): 'nunc si ille [Agamemno] priorum sanguinem luit, et mortuis (Iphigeniae) moriendo aliarum mortium (suae ipsius) poenas adducit'; sam Fraenkel, mimo sympatii, postrzega tę interpretację jako 'painfully lame and tautological' (*ibid.*) sam skłaniając się ku odczytaniu θανάτων jako *gen. crim.*, odnoszącego się do zdarzeń zasygnalizowanych w θανοῦσι (Ifigena, dzieci Tyestes); formę ἄλλων uznaje on przy tym podejrzaną, przyznając jednak, że problemu tego nie potrafi rozwiązać (3.631).

¹¹⁷ Ag. 1101n, 1251 (lekcja ἄγος), 1492n faktycznie odnoszą się do zemsty Klytajmestry (aspekt ποιοῦντος) nie zaś do losu Agamemnona, v. i.

¹¹⁸ Jak zauważył Garvie (ad loc.), przysłówki ἀτίμως 'refers to the content rather than manner of Electra's «saying»'.

jej konsekwencje wiążą się z δύσκληια,¹¹⁹ podobnie jak w quasi-sądowej argumentacji przypisanej Apollonowi w *Eumenidach*: οὐ γάρ τι ταῦτ' ἄνδρα γενναῖον θανεῖν | διοσδότοις σκήπτροισι τιμαλφούμενον, | καὶ ταῦτα πρὸς γυναικός, οὐ τι θουρίοις | τόξοις ἐκηβόλοισιν ὥστ' Ἀμαζόνος (625-628). W tej ostatniej wypowiedzi wprowadzie brak jakichkolwiek wykładników ewaluacji – już to pozytywnej (jak εὐκλεια) już to negatywnych – zawiera ona jednak wyraźną sugestię, jakoby śmierć z ręki Amazonki (scil. na polu walki) jest godna – lub przynajmniej bardziej godna – męża opisanego jako γενναῖος i διοσδότοις σκήπτροισι τιμαλφούμενος.¹²⁰ Los Agamemnona jako niegodny implicite przedstawiony jest w przypisanej Orestesowi¹²¹ wypowiedzi: πάτερ, τρόποισιν οὐ τυραννικοῖς θανών (Cho. 479); przymiotnik τυραννικός, pojęcie skądinąd o wyraźnie negatywnych konotacjach moralnych, jest tu wykładnikiem ogólnej – pozytywnej – modalizacji deontycznej (= οὐχ ὡς χρή τὸν τύραννον / βασιλέα θανεῖν), które również bywa odczytywane w kategoriach 'kultury wstydu', jak np. w scholion: οὐχ ὡς βασιλεῖ πρέπει ἀλλ' ἀδόξως. Niejako podsumowaniem negatywnej ewaluacji losu Agamemnona uznać można lapidarny sąd wartościujący, przypisany Orestesowi w *Eumenidach*: ἔφθιθ' οὗτος οὐ καλῶς μολὼν | εἰς οἶκον (458n), znowu jednoznacznie związany z semantyką 'kultury wstydu'.¹²² Pozostając przy ewaluacji losu Agamemnona w tym samym zakresie znaczeniowym, warto przytoczyć wypowiedź Klytajmestry, wyrażającą zgola odmienną – sarkastycznie? – ocenę: ἄτιμα δ' οὐκ ἐπραξάτην (Ag. 1443). Odnosi się ona zarówno do śmierci Agamemnona jak też Kassandry; powszechnie interpretuje się ją w znaczeniu 'otrzymali to, na co zasłużyli', 'wzięli zapłatę oboje' (Srebrny).¹²³ Jak słusznie podkreślają Denniston-Page pojęcie ἄτιμα obejmuje przede wszystkim znaczenie 'without honour', nie zaś 'undeserved' czy 'unpunished',¹²⁴ przy czym οὐκ ἄτιμα rozumieją oni jako (sarkastycznie wyrażony) przysługujący Kassandrze i Agamemnonowi 'przywilej' wspólnej śmierci. Równie zasadną wydaje się jednak jego interpretacja w ramach właśnie omówionej dialektyki τίμιος – ἄτιμος towarzyszącej ewaluacji postaci i losu Agamemnona.

Klytajmestra *dikaia tekton*. οὗτός ἐστιν Ἀγαμέμνων ἐμὸς | πόσις, νεκρὸς δὲ, τῇσδε δεξιᾷς χερὸς | ἔργον, δικαίᾳς τέκτονος. τάδ' ὧδ' ἔχει (Ag. 1404nn); spośród wszystkich wypowiedzi wyrażających pozytywną ewaluację zemsty Klytajmestry, tę należałoby uznać najbardziej jednoznaczną, zarówno w aspekcie paradygmatycznym jak też syntagmatycznym.¹²⁵ Zakres semantyczny przymiotnika δίκαιος obejmuje, jak już zaznaczono, niemal wyłącznie sferę

¹¹⁹ W następującej bezpośrednio strofie (355-363), gdzie Agamemnon przedstawiony zostaje jako 'minister' (πρόπολος) władców podziemia, opisany epitetem σεμνότημος ἀνάκτωρ, dokonuje się częściowa *refutatio* tego właśnie argumentu; Schadewaldt (1932: 328) uznaje jednak że „auch die mitte Parite des Chors hat nur in der Irrealität des Wunsches Sinn”

¹²⁰ Podobnego antytetycznego zestawienia statusu Agamemnona i jego (*implicite*) niegodnej śmierci można doszukiwać się w wypowiedzi: [Αἰγισθος καὶ Κλυταιμῆστρα] δόλῳ κτείναντες ἄνδρα τίμιον (Cho. 556).

¹²¹ Niektóre MS przypisują ją Elektrze, co z punktu widzenia semantyki moralnej ewaluacji jest bez znaczenia.

¹²² Wypowiedź [πάτερ, ἑθηρεύθης] αἰσχροῦς τε βουλευτοῖσιν ἐν καλύμμασιν (Cho. 494) zawiera sąd wartościujący podobny do omówionych pod względem paradygmatycznym, odmienny jednak w aspekcie syntagmatycznym, jako że przysłówki αἰσχροῦς odnosi się do βουλευτοῖ nie zaś do θηρευθῆναι (por. Garvie ad loc.).

¹²³ Fraenkel (3.683) odczytuje ἄτιμα jako 'without their due (reward or punishment) given to them'; inne interpretacje w tym duchu przytaczają Denniston-Page (ad loc.); por. też MacLeod 1982: 141 'they have not lacked their privileges'.

¹²⁴ Tak np. Winnington-Ingram 1983: 110 (undeserved); znaczenia 'undeserved' (w przeciwieństwie do – zgola odmiennego – 'unpunished') nie podaje LSJ.

¹²⁵ Kontrowersje natury tekstualnej wzbudza interpunkcja tego fragmentu; niektórzy kładą przecinek po χερὸς, inni zaś (Fraenkel 3.660) sprzeciwiają się stawianiu go po νεκρὸς δέ. Ponadto jeden z MS zamiast δικαίᾳς zawiera lekcję δίκαιως. Z punktu widzenia aktualnych rozważań, wariacje te mają jednak niewielkie znaczenie.

moralno-prawną; całe wyrażenie *χερὸς τῆσδε ἔργον*, ‘a gruesome χεῖρουργία’, jak trafnie określił je Fraenkel (3.660), to zaś nic innego jak opis samego aktu zemsty. [Closely wrought] tekst *Oresteī* pozwala jednak nawet w tym skądinąd nader jednoznacznym sądzie wartościującym można doszukiwać się złowrogiej ironii. Wszak wyrażenie *χεῖρ δικαία τέκτων* można również odczytać jako intratekstualne nawiązanie do *νεικέων τέκτων σύμφυτος, οὐ δεισῆνωρ* (152nn). Aluzja ta nie ogranicza się wyłącznie do werbalnego powtórzenia rzeczownika *τέκτων*; z gramatycznego punktu widzenia wyrażenie zawarte w 152nn jest apozycją do prorokowanej *θυοῖα ἄνομος*, będącej przecież podstawowym motywem zemsty Klytajmestry. Co więcej, pojęcie *δεισῆνωρ*, samo w sobie apozycja do *τέκτων*, oznacza wszak ‘nie lękający się męża (mężczyzny)’, co dość wyraźnie, nawet poprzez zasłonę mantycznej niejednoznaczności, wskazuje na postać zabójczyni Agamemnona.¹²⁶

W dramatycznej *altercatio* chóru i Klytajmestry, wypełniającej pierwszą część *exodos* dramatu, moralna legitymizacja zabójstwa tytułowego bohatera jest motywem często powracającym w przypisanych mścicielce słowach. Krytycy wskazują przynajmniej dwie inne wypowiedzi, w których dokonuje się podobna ocena aktu zemsty. Już w pierwszej – po zabójstwie Agamemnona – przypisanej Klytajmestrze *rhexis* pojawia się często wskazywany w tym kontekście *passus*: *εἰ δ' ἦν, πρεπόντων ὥστ' ἐπισπένδειν νεκρῷ, | τοῦδ' ἂν δικαίως ἦν, ὑπερδίκως μὲν οὖν* (1395n). Fragment ten wzbudza jednak wątpliwości natury tekstualnej i interpretacyjnej, które mogą znacząco modyfikować jego moralny wydźwięk. Kontrowersje zaczynają się już od interpunkcji, jako że niektórzy wydawcy kładą przecinek dopiero po *πρεπόντων*,¹²⁷ co dawałoby znaczenie ‘jeśliby się godziło (*ἦν πρεπόντων*) nad trupem krople strącać dziękczynne z pucharu (*ὥστ' ἐπισπένδειν νεκρῷ*)’,¹²⁸ zaś moralna legitymizacja wyrażona przysłówkami *δικαίως, ὑπερδίκως* dotyczyłaby aktu *σπένδειν νεκρῷ* w ogólności.¹²⁹ Z kolei interpunkcja cytowanej wersji daje znaczenie: ‘had it been possible (*εἰ δ' ἦν*) to pour a libation (...) in a manner befitting (*πρεπόντων / πρεπόντως ὥστ' ἐπισπένδειν*)’.¹³⁰ Do czego jednak odnosi się wyrażenie *πρεπόντων / πρεπόντως ἐπισπένδειν*, podlegające tutaj moralnej ewaluacji? Przedmiot libacji (tj. którym dokonuje się libacji) wyrażony jest tu zaimkiem *τοῦδε*; forma ta jest jednak koniekturą Westa (o której niżej), podczas gdy MSS zawierają lekcję *τάδε*. Przyjmując tę wersję zaimka niektórzy odnoszą go do *ἐπεύχεσθαι* (1394)¹³¹ podczas gdy inni jego dalszą eksplikację widzą w (następujących później) *κακὰ ἀραῖα* (1397n).¹³² W tej pierwszej interpretacji *ἐπισπένδειν νεκρῷ* wyraża zatem parodię rytuału pogrzebowego, któremu zamiast zwyczajowego smutku towarzyszy

¹²⁶ Por. Fraenkel 1.92; Denniston-Page ad loc.

¹²⁷ *Per analogiam* do D. 2.2 *ἔστι τῶν αἰσχροῶν*, jako ‘jeśli mogłoby być rzeczą stosowną, żeby...’; por. Fraenkel 3.657.

¹²⁸ Srebrny; inne warianty tego tłumaczenia podaje Fraenkel (ibid.), który też odrzuca tę lekcję; por. też Griffith 1995: 86, który w całym opisie śmierci Agamemnona zwińczonej omawianymi słowami dopatruje się ‘parody of male sympotic celebration’ i, być może, nawiązania do towarzyszącej symposium gry *kottabos*.

¹²⁹ Fraenkel (ibid.) sprzeciwia się tej interpretacji argumentując, że 1) *πρεπόντων* pojmowane jako gen. possessoris powinno mieć (jak w D 2.2) rodzajnik – tę wątpliwość rozwiązuje jednak koniektura Vossiusa; 2) równoważnik zdania podmiotowego z *ὥστε* i inf. choć powszechnie występujący po samym *ἔστιν, γίγνεται* etc. jest ‘mało prawdopodobny’ po tego rodzaju konstrukcji (*πρεπόντων / πρεπόντως ἔστι*), por. też Kühner 4.13; 3) wyrażenie myśli *ἔστιν ὥστε ἐπισπένδειν νεκρῷ* w trybie nierzeczywistym byłoby dla Greków nadzwyczajną osobliwością.

¹³⁰ Denniston-Page (ad loc.), którzy w swoim tekście przyjmują koniekturę Vossiusa; taką interpretację popiera również Fraenkel (3.658).

¹³¹ *Ἀς ἐπεύχομαι* also means ‘pray’, the thought leads on by an easily intelligible association to *ἐπισπένδειν* (Fraenkel 3.698).

¹³² Denniston-Page ad loc., którzy zgadzają się zarazem z przedstawionym wyżej stanowiskiem Fraenkel’a (*τάδε* referring to *ἐπεύχομαι* more fully elucidated by *ἀραίων*) przyjmując *ἐπεύχομαι* w znaczeniu ‘to imprecate upon’ (LSJ s.v. III) nie zaś ‘to exult over’.

radość (ἐπεύχομαι);¹³³ tym samym wyrażona przysłówkami δικαίως i ὑπερδίκως ewaluacja tylko pośrednio odnosiłaby się do samego aktu zemsty. Podobnie rzecz się ma w tej drugiej interpretacji, gdzie ἐπισπένδειν νεκρῷ odnosi się do przekleństw, które Klytajmestra rzuca na głowę Agamemnona, choć tym razem przedmiotem moralnej legitymizacji jest myśl bliższa koncepcji retrybucji i odwetu (ἄ οὗτος δόμοισιν ἔθηκεν, ἐγὼ αὐτῷ ἐπισπένδω). Zaimek τῷδ', zgodnie z przyjmowaną przez niektórych¹³⁴ koniekturą, pełniłby, w przeciwieństwie do τὰδ' funkcję dopełnienia dalszego i jako takie odnosić musiałby się do samego Agamemnona. Wówczas (użyte absolutnie) ἐπισπένδειν denotowałoby 'zwykłą' libację, co wydaje się sprzeczne z bezpośrednim kontekstem. Wreszcie zawarta w cytowanej wersji koniektura Westa, opierająca się na transpozycji wersów 1395-1398 między 1392 a 1393. Omawiany fragment następowałby wówczas bezpośrednio po nader plastycznym opisie śmierci Agamemnona: κάφουσιὼν ὀξεῖαν αἵματος σφαγὴν | βάλλει μ' ἑρεμνῇ ψακάδι φοινίας δρόσου (1390n). Wówczas zaimek τοῦδ' odnosiłby się (jako *genetivus partitivus*) się do krwi Agamemnona, która kapałaby jeszcze z szat Klytajmestry i którą ona sama dokonywałaby złowrogiej libacji.¹³⁵ Ta interpretacja ściśle wiąże etyczną legitymizację czynności ἐπισπένδειν (krwią Agamemnona) z aktem zemsty jego żony.

Kolejną instancję moralnej sankcji postępowania Klytajmestry odnaleźć można w przypisanej tejże postaci solennej 'przysiędze', którą rozpoczynają słowa: μὰ τὴν τέλειον τῆς ἐμῆς παιδὸς Δίκην | Ἄτην τ' Ἐρινύν θ', ἧσιν τόνδ' ἔσφαξ' ἐγώ (1432n). Jak już zaznaczono, rzeczownik δίκη, w odróżnieniu od jego przymiotnikowych derywatów, nie zawsze posiada walor aksjologiczny. Czy zatem omawiana wypowiedź rzeczywiście jest – w aspekcie paradygmatycznym – sądem wartościującym? Pojęcie δίκη podlega tu personifikacji, wyrażającej się w triadycznym *enumeratio* boskich sił,¹³⁶ na które przysięga Klytajmestra: Δίκη, Ἄτη, Ἐρινύς (osobowy charakter tego ostatniego, szczególnie w *Orestei*, nie podlega wątpliwości).¹³⁷ Tak pojęta Δίκη wydaje się sugerować ideę substancjalnego, obiektywnego bytu moralnego, transcendentnej, 'kosmicznej'¹³⁸ Sprawiedliwości; nie wnikając w kwestię pragmatyki takiej interpretacji należy zwrócić uwagę na semantykę samej wypowiedzi, w której personifikowana Δίκη ograniczona jest dwoma epitetami: τέλειος i τῆς ἐμῆς παιδός. Ten pierwszy bardzo często jest określeniem (personifikowanej) δίκη jak również innych bóstw w znaczeniu *officium* czy *auctoritas*,¹³⁹ choć w samej *Orestei* pojęcie τέλος i jego kognaty denotują raczej retrybutywne 'spełnienie'.¹⁴⁰ Z kolei *genetivus subiectivus* τῆς παιδός wyraźnie ogranicza zakres owej Δίκη do krzywdy samej tylko Ifigenii,

¹³³ Por. Zeitlin 1965: 473.

¹³⁴ E. g. Smyth, Murray.

¹³⁵ 'The idea of a libation (...) arises directly from the dripping blood and leads to the κρατήρ metaphor', West 1990b: 219 (por. też Burian 1986: 335); taką interpretację opiera on na 'uderzającej' (striking) analogii z Ach. Tat. 3.16.5, gdzie tryskająca z rany krew (tj. rany którą ma zamiar zadać sobie nieszczęsny Kleitofon) opisana jest jako χοαί; jako instancje owej analogii przytoczyć również można E. Hec. 529, 535, Ph. 933

¹³⁶ Fraenkel (za Usenerem) mówi o tendencji 'to ensure the sacrosanctity and effectiveness of an oath by appeal to a trinity of divine witnesses and assistants'; Burian (1986: 335) mówi o traditional triad of the libation supplanted by a personal and sinister constellation of divinities'.

¹³⁷ Przekazaną w MSS pisownię dużą literą również uznać można argumentem za personifikacją, choć zdecydowanie marginalnym.

¹³⁸ Por. Podlecki 1966: 70nn.

¹³⁹ Holwerda 1963: 345; zestawiając to z ikonograficznym wyobrażeniem Sprawiedliwości, zauważa on iż epitet τελέσφορος (= τέλειος) odpowiada wyobrażeniu *Iustitiae libra ornatae* (ibid.), w odróżnieniu od ξιφήφορος, być może sugerowanej w Cho. 639nn (por. też E. Ba. 992=1011).

¹⁴⁰ Por. też Goldhill 1984b; z drugiej strony pojęcie to i jego kognaty w *Orestei* najczęściej pojawiają się jako epitety Zeusa (ibid., por. też Burian 1986: 335n); stąd też Conacher uznaje zestawienie τέλειος i δίκη jako sugestię 'sprawiedliwości Zeusa' (1987: 50)

której na drodze dochodzi (τέλειος!)¹⁴¹ Klytajmestra. Pojmowana wyłącznie jako odwet δίκη, wydaje się problemem etycznie neutralnym,¹⁴² personifikowana sugeruje jednak moralną ewaluację.¹⁴³ Mimo wypowiedź Klytajmestry jako całość nie jest pozbawiona aksjologicznej ambiwalencji. Wszak razem z Δίκη wśród 'strażniczek' przysięgi wymieniana jest również Ἄτη posiadająca bardzo wyraziste – szczególnie w tekście *Orestei* – negatywne konotacje moralne.¹⁴⁴

ἔμοι δ' ἄγων ὅδ' οὐκ ἀφρόντιστος ἰπάλαι | νίκης παλαιᾶς ἦλθε, σὺν χρόνῳ γε μὴν (Ag. 1377n) – w przytoczonej postaci ta przypisana Klytajmestrze wypowiedź pozbawiona jest waloru aksjologicznego. Jak jednak widać, West uznaje wyrażenie νίκης παλαιᾶς zepsutym; większość wydawców akceptuje w tym miejscu koniekturę Heatha, który poprawił νίκης na νείκης,¹⁴⁵ propozycja ta nie jest jednak powszechnie przyjmowana.¹⁴⁶ Alternatywę wskazuje propozycja Pauw'a, w której lekcję νίκης zastępuje δίκης.¹⁴⁷ Czy wyrażenie ἄγων δίκης παλαιᾶς można jednak uznać sądem wartościującym? Tak uważa Fraenkel (3.646), zestawiając je z innymi mniej lub bardziej jednoznacznymi wypowiedziami, w których dokonuje się pozytywna ewaluacja czynu Klytajmestry. W tym właśnie kontekście jednak pojęcie δίκη wydaje się znacznie bliższe pozbawionym waloru aksjologicznego *terminis technicis* z zakresu procedur sądowych; δίκη παλαιά sugeruje raczej zadawniony spór, jakich wiele rozsądzano w attyckich dikasteriach, niż sprawiedliwość, której domaga się krzywda Ifigenii. Finałem tego sporu jest byłby zaś ἄγων οὐκ ἀφρόντιστος, zwieńczony śmiercią Agamemnona.

ἄρης ἄρει ξυμβαλεῖ, δίκᾱ δίκᾱ (Cho. 461) – tę najczęściej przypisywaną Orestesowi wypowiedź powszechnie interpretuje się jako wyraz tragicznego paradoksu towarzyszącego następującym po sobie odwetom: każdy, będąc zarazem aktem sprawiedliwości, jest również nową zbrodnią.¹⁴⁸ Tym samym zgładzenie Agamemnona przez Klytajmestrę podlega w nim jednoznacznie pozytywnej ewaluacji.¹⁴⁹ Wątpliwości budzi tu problem figuratywnego użycia pojęcia δίκη oraz, konsekwentnie, pojęcia ἄρης,¹⁵⁰ choć nie wpływa to w sposób istotny na walor aksjologiczny całej wypowiedzi. Pojęcie ἄρης, biorąc pod uwagę negatywne jego konotacje w tekście *Orestei*, wydaje się nadawać całości jeszcze bardziej ambiwalentny charakter.¹⁵¹

Pozytywna ewaluacja zemsty Klytajmestry nie ogranicza się jednak wyłącznie do sfery moralno-prawnej związanej z δίκη i jej kognatami, choć w tym zakresie jest ona z pewnością najbardziej wyrazista. Ocenę taką mogą również implikować inwokacje do bogów, przypisane postaci mścicielki. Wypowiedź: Ζεῦ Ζεῦ τέλειε τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει· | μέλοι δέ τοί σοι τῶν περ ἄν μέλλης τελεῖν (973n) wydaje się sugerować boską sankcję dla

¹⁴¹ Conacher (1974: 326) uważa, że 'the use of τέλειος with Δίκη already suggests that the Justice of Zeus, hardly an abstract force in this play, is at least a coadjutor in the murder'.

¹⁴² Burian 1986: 336 p. 11: 'primarily in the sense of vengeance'

¹⁴³ 'Justice due to my daughter' Conacher 1987: 50.

¹⁴⁴ Vickers (384) nieco na wyrost interpretuje poprzedzające omawianą wypowiedź słowa καὶ τήνδ' ἀκούεις ὀρκίων ἐμῶν θέμιν (1431) jako '[claim] that her murder was themis «right and proper»'.

¹⁴⁵ E.g. Smyth, Murray, Page.

¹⁴⁶ Fraenkel 3.646

¹⁴⁷ Fraenkel (ibid.), wyznaje, iż koniektura ta wydaje mu się 'kusząca'.

¹⁴⁸ Schadewaldt 1932: 322, jeder Frevel Rache heischt und die ausgleichende Rache neuer Frevel wird'

¹⁴⁹ Ammendola (1948 ad loc.) 'anche Clitennestra ed Egisto avevano le loro brave raggioni da opporre, particolarmente il sacrificio d' Iphigenia'; Garvie (1989 ad loc.) uważa iż 'Orestes is not acknowledging that Clytemnestra really has justice on her side, but only that she may claim to have'; por. też Lloy-Jones 1971: 91: 'the case of his murderers against Agamemnon is not unjust'.

¹⁵⁰ West preferuje pisownię małą literą, co sugeruje znaczenia 'przemoc' i 'słuszna sprawa'; większość wydawców (Ammendola, Page, Garvie) przyjmuje jednak pisownię dużą literą, co wiąże się z personifikacją obydwu pojęć; Fraenkel (2.375 p. 1) sugeruje pisownię Ἄρης i δίκᾱ ('just cause').

¹⁵¹ Garvie (1986 ad loc.) mówi o 'double nature of the coming struggle'.

mającego się właśnie dokonać czynu¹⁵² i, tym samym, formę peryfrastycznej jego ewaluacji w aspekcie religijnym. Podobną sugestię odnaleźć można w pierwszej po zabójstwie Agamemnona *rhesis* Klytajmestry, gdzie ostatni, trzeci cios wymierzony ofierze opisany zostaje jako τοῦ κατὰ χθονὸς Διὸς νεκρῶν σωτῆρος εὐκταία χάρις. Wypowiedź ta jest wyraźną aluzją do rytuału potrójnej libacji (pierwsza ofiara dla Zeusa Olimpijskiego, druga – dla herosów, trzecia zaś – dla Zeusa Wybawcy, Ζεὺς Σωτήρ).¹⁵³ Zamiast Zeusa Wybawcy mowa tu jednak o Zeusie Podziemnym, Wybawcy umarłych, którego zapewne utożsamiać można z Hadesem.¹⁵⁴ Niezależnie od tego, czy wypowiedź tę uznamy za złowrogą perwersję norm rytualnych, czy też nie, wydaje się ona sugerować jakąś formę boskiej sankcji dla aktu zgładzenia Agamemnona, choćby nawet była to sankcja bóstw chtonicznych.¹⁵⁵

Klytajmnestra *dystheos*. Jakby na przekór tym, skądinąd nie do końca jednoznacznym, wypowiedziom, w tekście *Orestei* dominuje negatywna ewaluacja zemsty Klytajmestry w aspekcie rytualno-religijnym. Pierwszych jej śladów doszukiwać się można już w tzw. 'scenie Kassandry'; gdy wypowiedzi tej ostatniej 'na podobieństwo panny młodej' zrzucają welon mantycznej niejednoznaczności i zbliżająca się śmierć Agamemnona opisana zostaje *expressis verbis* (1246), pojawia się pytanie chóru τίνος πρὸς ἀνδρὸς τοῦτ' ἄχος πορσύνεται; (1251). W przytoczonej postaci wypowiedź tę trudno uznać za sąd wartościujący,¹⁵⁶ warto jednak wskazać na przyjmowaną przez niektórych wydawców lekcję τοῦτ' ἄχος.¹⁵⁷ Denotujące rytualną nieczystość pojęcie ἄχος jest wykładnikiem silnie negatywnej ewaluacji. Wyrażenie przyimkowe z kolei τίνος πρὸς ἀνδρὸς wyraźnie sugeruje tu aspekt ποιῶντος: ewentualne ἄχος to nie sama śmierć Agamemnona, lecz śmierć, którą ktoś (ἀνὴρ τις) mu szykuje.¹⁵⁸ Z bardziej wyrazistą zarówno syntagmatycznie jak też paradygmatycznie oceną spotykamy się w wieńczącym *Agamemnona altercatio* Ajgistosa i chóru, w wypowiedzi skierowanej do tego pierwszego: τί δὴ τὸν ἀνδρα τόνδ' ἀπὸ ψυχῆς κακῆς | οὐκ αὐτὸς ἠνάριζες, ἀλλὰ σὺν γυνή, | χώρας μίασμα καὶ θεῶν ἐγχωρίων, | ἔκτειν'; (1643-1646). Wyrażenie χώρας μίασμα κτλ. jest nośnikiem jednoznacznie negatywnej ewaluacji; dość wyraźny jest również jego związek z zabójstwem / zabójcami Agamemnona. I tu jednak również nie brak niejednoznaczności; kontrowersja dotyczy syntaktycznych związków

¹⁵² She does not doubt for a moment that Zeus, the guardian of retributive justice, intends to let Agamemnon be murdered as a punishment for what he has done, Fraenkel 1.441; por. też Goldhill 1984: 170, Holwerda 1963: 354.

¹⁵³ Por. Burian 1986: 332n; ilustracją tej sekwencji jest A. fr. 55 Radt (*Epigoni*): λοιβὰς Διὸς μὲν πρῶτον ὠραίου γάμου | Ἦρας τε (...) | τὴν δευτέραν γε κρᾶσιν ἦρωσιν νέμω (...) | τρίτον Διὸς σωτῆρος εὐκταίαν λίβα.

¹⁵⁴ E.g. Schadewaldt 1932: 333 ('Doppelgänger des Himmels Gottes'); por. też Burian 1986: 335, który (min.) w zastąpieniu Zeusa Wybawcy Hadesem dostrzega 'horrible perversion' rytuału potrójnej libacji. Badacze religii greckiej jednak ostrożnie podchodzą do, na pozór oczywistej, identyfikacji Zeusa Podziemnego z Hadesem, eg. 'the Zeus of the dead may simply be another name for Hades' Burkert 1985: 200; por. też Winnignton-Ingram 1983: 163n z dalszymi odniesieniami.

¹⁵⁵ Fontenrose (1971, zwł. 90-98) uważa, że w *Orestei* postępowanie Klytajmestry (i Ajgista) sankcjonować mają bóstwa chtoniczne (Erynie – *Eum.* 106nn, Hades, Arai etc.) podczas gdy Agamemnona i Orestesa (a także Elektry) – bogowie olimpijscy. Taka interpretacja z konieczności wiąże się z pewną ekwilibrystyką interpretacyjną w odniesieniu do inwokacji bóstw chtonicznych przypisanych postaciom Orestesa i Elektry (*Cho.* 1, 357n, 399, 405-408, 577n etc; *ibid.* 87n; v. i.), oraz do wypowiedzi chóru pośrednio wiążącej zgładzenie Agamemnona z Zeusem (1488n).

¹⁵⁶ Tłumaczenie Wellauera (za Fraenkel 3.577) ἄχος recte dicitur de eo quod dolore excitat i.e. de malo' jakkolwiek nie bezzasadne, nie czyni jeszcze pojęcia ἄχος wykładnikiem moralnej ewaluacji.

¹⁵⁷ Koniektura Auratusa przyjmowana przez Blomfielda, Schutza i innych (Peile 280), min. również Smytha.

¹⁵⁸ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na koniekturę Bothego i Butlera (Conington 131), którzy w wersji 1101: τί τὸδε νέον ἄχος; zamiast lekcji ἄχος również proponują ἄχος; pojęcie to, podobnie jak ἄχος, odnosiłoby się, rzecz jasna, do zgładzenia Agamemnona. Koniektury tej nie przyjmują jednak wszyscy wydawcy akceptujący lekcję ἄχος w 1251 (e.g. Smyth).

frazy χώρας μίᾱσμα κτλ., które bywa interpretowane już to jako apozycja do γυνή,¹⁵⁹ już to – do treści całego zdania.¹⁶⁰ W tym ostatnim przypadku wyrażałaby ona jednoznacznie negatywną ewaluację aktu zgładzenia Agamemnona przez Klytajmestrę (γυνή νιν lub γυνή σύν ἔκτεινε), w tym pierwszym natomiast, będąc negatywną oceną jej samej, odnosiłaby się ona do tego zdarzenia pośrednio (Klytajmestra jako χώρας μίᾱσμα, ponieważ zgładziła męża).

Wербalną i semantyczną responsją tej ostatniej interpretacji jest przypisana Orestesowi wypowiedź w exodos *Ofiarnic*, gdzie – tym razem jednoznacznie z syntaktycznego punktu widzenia – postać Klytajmestry opisana zostaje wyrażeniem πατροκτόνον μίᾱσμα καὶ θεῶν στύγος (1027)¹⁶¹ oraz słowa chóru tej tragedii, gdzie obydwu zabójców Agamemnona określa się mianem δύο μιάστορες. Do zabójstwa Agamemnona odnosić się może z kolei wyrażenie φόνος χερομυσῆς (73n) w przypisanej chórowi *Ofiarnic* wypowiedzi. Wprawdzie nie jest on *explicite* połączony z tym zdarzeniem, jednak kontekst całej wypowiedzi dość wyraźnie wskazuje jej syntagmatyczne związki. Z kolei negatywną ewaluację postaci Klytajmestry w aspekcie religijnym podejmuje epitet δῖσθεος, którym, w sposób absolutny, określona zostaje dwukrotnie (46, 525), raz zaś takiej ewaluacji podlega jej φρόνημα względem jej własnych dzieci.

Na uwagę w tym kontekście zasługuje również złożona metafora rytualna, *locus classicus* współczesnej interpretacji *Orestei*. Nie ma potrzeby rozważania wszystkich odpowiednich *passusów*, w których pojawia się ‘motyw perwersji rytuału ofiarniczego’: problem ten wyczerpująco omawia Zeitlin, w artykule, który wciąż pozostaje podstawową jego monografią.¹⁶² Metafora *corrupt sacrifice* może również przyczyniać się do negatywnej ewaluacji zgładzenia Agamemnona w aspekcie rytualno-religijnym. Miałoby to istotne znaczenie, jeśli wziąć pod uwagę, iż wiele wypowiedzi przedstawiających akt zemsty w ten sposób przypisanych jest samej Klytajmestrze, co czyniłoby wyrażone w nich *implicite* sądy wartościujące aktancyjnie uprzywilejowanymi.

τοιᾷδε τόλμα<ν> θῆλος ἄρσενος φονεύς | ἐστίν (Ag. 1231) – w tej przypisanej Kassandrze wypowiedzi Klytajmestry, θῆλος ἄρσενος φονεύς, wydaje się podlegać negatywnej ewaluacji wyrażonej pojęciem τόλμα, które zapewne funkcjonowało w podobnym znaczeniu w ocenie postępowania Agamemnona (v. s.). Przytoczona w tym miejscu lekcja, w której podejrzone τολμᾶ z MSS zamienione zostaje na τόλμα<ν>, nie wyraża jednak moralnej ewaluacji samego zabójstwa, lecz przede wszystkim ‘bezczelność’ uniżonego powitania Agamemnona.¹⁶³ Z kolei proponowana przez niektórych zamiana τολμᾶ na τολμᾶ,¹⁶⁴ podobnie jak emendacja τόλμα,¹⁶⁵ wydają się odnosić negatywną ewaluację wyrażoną tymi pojęciami do θῆλος ἄρσενος φονεύς [ἐστίν].¹⁶⁶ Do tej samej sfery semantyki moralnej ewaluacji odnoszą się

¹⁵⁹ Denniston-Page ad loc.; Garvie 1986 ad 1927n.

¹⁶⁰ Fraenkel 3.778n, gdzie również znaleźć można przegląd literatury przedmiotu.

¹⁶¹ Fraenkel (3.815) uznaje ten wers nieautentycznym, czemu sprzeciwiają się jednak nowsi wydawcy (Page, Garvie, West 1990a); Willink (1986, ad E. Or. 19) w wyrażeniach θεοῖς στυγούμενη, θεοστυγής, θεοῖς ἔχθρος itp. widzi ‘damnatory expressions which almost (...) lost their literal meaning’.

¹⁶² Zeitlin 1965; na temat perwersji rytuału ofiarniczego w kontekście zgładzenia Agamemnona zob. 467–481.

¹⁶³ τοῖαδε τόλμα<ν> (tak zła w swej beczelności, τόλμα<ν> – acc. resp.) odnosi się wyraźnie do poprzedzającego opisu powitania Agamemnona, w którym West dokonuje zresztą transpozycji 1230 przed 1228.

¹⁶⁴ Taką lekcję znajdujemy w scholion Tricliniusa; ponieważ τοῖαδε nie funkcjonuje tu już jako zaimek *fem. sing.* związany z τόλμα, lecz jako dopełnienie *neutr. plur.* do τολμᾶ, powyższa emendacja wiąże się z kolejną, dokonaną *metri causa*: τοῖαδε na τοιαῦτα. Lekcję tę przyjmują XIX-wieczni wydawcy i komentatorzy (e.g. Keck, Conington, Peile) oraz Denniston-Page (‘τοιαῦτα is what we may expect to find in a good MS of the play’, ad loc.); contra – zob. Fraenkel 3.568 oraz Neitzel 1987: 123.

¹⁶⁵ Ahrens, za: Fraenkel 3.568, który, podobnie jak Neitzel 1987: 123n, przyjmuje tę koniunkturę.

¹⁶⁶ Kontrowersje budzi również składnia omawianego *passusu*; z wyłączeniem Westa (i Martina) panuje wśród wydawców zgoda, iż po τόλμα / τολμᾶ stoi znak interpunkcyjny; stąd też θῆλος ἄρσενος φονεύς [ἐστίν] funkcjonowałoby jako eksplikacja poprzedzającego je wyrażenia.

wypowiedzi, w których postać Klytajmestry określana jest epitetami πάντολμος (Cho. 430) i παντότολμος (Ag. 1327), lub w których po prostu mowa o jej τόλμα (Cho. 995).

Ewaluacja w omówionym zakresie (negatywnie pojętej czelności, zdolności do wszystkiego) ściśle wiąże się – zarówno w aspekcie paradygmatycznym jak też syntagmatycznym (i niejednokrotnie syntaktycznym) – z figuratywnie wyrażonymi sądami wartościującymi, których nośnikiem jest w tym przypadku związana z nazewniczą aporią *dubitatio*.¹⁶⁷ τί νιν προσειπὼν ἄν τύχοιμ' ἄν εὖστομῶν; – pyta retorycznie Orestes nad trupami swojej matki i jej kochanka. Znaczenie tej *dubitatio* budzi sporo kontrowersji, dotyczących przede wszystkim syntaktycznych związków zaimka νιν, a także, co pośrednio wiąże się z tym problemem, ewentualnej transpozycji całej grupy wersów (997-1004) zawierających tę wypowiedź lub usunięcia innych.¹⁶⁸ Do czego zatem odnosi się enklityczne νιν? Przyjmuje się dwie możliwości referencji tego zaimka: Klytajmestra lub szata, którą demonstracyjnie wskazywać ma (ἴδεσθε 980) Orestes. W tej drugiej sytuacji wyrazista figuratywna ewaluacja odnosiłaby się jedynie pośrednio, choć jednoznacznie, do postaci Klytajmestry lub raczej – do aktu zgładzenia Agamemnona. Tak czy inaczej trudno nie dostrzec w omawianej wypowiedzi podobnych retorycznych pytań, z których jedno bezpośrednio (w MSS) poprzedza cytowaną wypowiedź: τί σοι δοκεῖ κτλ. (Cho. 994) w obrębie tej samej rhexis, drugie zaś przypisane jest Kassandrze – w poprzedzającej części trylogii: τί νιν καλοῦσα δυσφιλὲς δάκος τύχοιμ' ἄν; (1232).¹⁶⁹ Problem referencji tych dwóch ostatnich wypowiedzi nie budzi już wątpliwości.

Czego dotyczy owa aporia wyrażona w każdym z tych retorycznych pytań? W ostatnim z nich kwestia ta wydaje się oczywista; *dubitatio* wyraża próbę odnalezienia odpowiednio raniącego słowa (δυσφιλὲς δάκος). Mniej jednoznacznym problem ten przedstawia się w pierwszej z cytowanych wypowiedzi. Tekst sugeruje tu bowiem niedwuznacznie, iż owa nazewnicza aporia dotyczy odnalezienia słów odpowiednio łagodnych, stosownych eufemizmów (εὖστομῶν).¹⁷⁰ W tym miejscu warto jednak przytoczyć opinię scholiasty, który w następujący sposób objaśnia ten wers: ἀντὶ ἐπιτυχῶ εὐθίκτως κακολογήσας. Znaczenie przypisywane temu passusowi w głosie jest diametralnie różne od tego, które wydaje się wynikać z tekstu MSS; stąd też propozycje jego emendacji, gdzie pozytywnie nacechowane εὖστομῶν poprawiane jest na neutralne εὖστοχῶν.¹⁷¹

Próba rozwiązania owej ewaluacyjnej, nazewniczej aporii w wypowiedzi Kassandry jest sekwencja mniej lub bardziej złożonych metafor opisujących postać Klytajmestry lub też szatę-sieć, jej 'narzędzie zbrodni'. Punktem odniesienia jest tu przede wszystkim świat zwierzęcy, do czego dodać należy jeszcze galerię mitycznych potworów. Zestaw metaforycznych referentów do postaci Klytajmestry jest rzeczywiście imponujący obejmując: μύραινα, ἔχιδνα (Cho. 994n, 249),¹⁷² ἀμφίσβαινα (Ag. 1233), δράκων (Cho. 1047) ἄράχνη (Ag. 1492), λέαινα (Ag. 1258), μισητὴ κύων (Ag. 1228),¹⁷³ λύκος ὠμόφρων (Cho. 421).

¹⁶⁷ Fraenkel (3.568) figurę tę określa jako 'indignant aposiopesis', por. jednak Lausberg 426 i 478n.

¹⁶⁸ Wyczerpujące omówienie wcześniejszych prób rozwiązania tych problemów przedstawia Fraenkel w Załączniku C (3.809-815) skłaniając się ku uznaniu 991-996 i 1005n za nieautentyczne; jedynie Dindorff proponuje usunąć tę wypowiedź wraz z wersami 987-1006, czym, jak zauważa Fraenkel, 'killed the patient straight away' (3.813). Z nowszych prób rozwiązania tego problemu wskazać należy propozycję Lloyd-Jonesa (1961: 183n), który umieszcza 997-1004 po 980, Garviego (1986 ad loc.), który skłonny jest uznać układ MSS oraz Westa (1990a), który wersy 997-1004 umieszcza za 990.

¹⁶⁹ Na tę responsję zwraca uwagę Lloyd-Jones 1961: 182.

¹⁷⁰ Por. LSJ s.v. (zwł. 2 = εὐφημέω) oraz Garvie 1986 ad loc.

¹⁷¹ Todt, Weil za: Garvie 1986 ad loc., który, odnosząc omawianą wypowiedź do szaty-sieci (nie zaś Klytajmestry) zauważa: 'It is just conceivable that Orestes should think it desirable to tone down his description of his mother; that he should show the same consideration for the feelings or honour of the robe is very strange'.

¹⁷² Samice żmiji, jako że ten konkretny gatunek jest prymarnym desygnatem pojęcia ἔχιδνα, miały, w opinii starożytnych, post coitum zagryzać samców (Garvie 1986 ad loc.) do czego (ibid) aluzją miałyby być wyrażenie

Pomijając już negatywne konotacje zwierzęcych (i nie tylko) metafor służących opisowi postaci i postępowania Klytajmestry,¹⁷⁴ należy zapytać, jaką funkcję ewaluacyjną pełni tu wyrażona w związanych z tą metaforą *dubitationes* i aporiach, wobec których pełnią one niejako (pseudo)kataklostyczne funkcje. 'Brak słów' – to częsty również we współczesnych językach sposób negatywnej ewaluacji jakiegoś zdarzenia lub osoby; w tak rozbudowanej postaci, przy całej obfitości rozmaitych wieloaspektowych wykładników moralnej oceny, których przecież nie brak w tekście *Orestei*, wydają się one wykraczać poza zwykłą ewaluację. Postać Klytajmestry oraz jej czyn, których 'nie sposób nazwać', jawią się tym samym wyalienowane z aksjologicznego dyskursu, przekraczają możliwości potępienia, jakimi dysponuje język.¹⁷⁵

Wobec tej aporii za próbę przybliżenia negatywnej ewaluacji czynu i postaci mścicielki uznać można przedstawiane w I stasimon *Ofiarnic* παραδείγματα zbrodni. Po ogólnym wyrażeniu γυναικῶν παντόλμους ἔρωτας ἄταισι συννόμους βροτῶν (597n), w którym wykładniki moralnej ewaluacji: πάντολμος i ἄτη jawią się zarazem werbalnymi responsjami sugerującymi intratekstualne referencje zawartych tu sądów wartościujących. Pierwszy z nich można odnosić do pojawiających się wcześniej πάντολμε μάτερ (*Cho.* 430), ή παντότολμος (*Ag.* 1237) i τοιάδε τόλμα (*Ag.* 1231), oraz następującego później τόλμης ἕκατι κτλ. (996); jeszcze wyraźniej na postać Klytajmestry wydają się wskazywać wspomniane ἔρωτες, biorąc pod uwagę jej cudzołożny związek z Ajgistosem.¹⁷⁶ Intratekstualne responsje ἄτη są w *Orestei* nader złożone, choć niejednokrotnie pojęcie to wiązane jest z kolejnymi – w tym również Klytajmestry – zbrodniami rodu Atrydów (339, 403n, 1076). Ten ogólny, syntagatycznie niejednoznaczny (lub raczej wieloznaczny) sąd wartościujący zyskuje w toku pieśni mityczne egzemplifikacje: Altea, Skylla i Lemnijki. Powszechnie odczytuje się te trzy mityczne historie jako paradygmata *mali feminini*. Ewaluacja pierwszego z owych exempla jest najmniej wyrazista: Altea opisana zostaje epitetem τάλαινα, który Garvie (ad loc.), z pewnymi zastrzeżeniami interpretuje jako '«cruel», «relentless» rather than «unhappy»'. Przypisane Skylli epitety: aksjologicznie niejednoznaczne (φοίνιος 'Ἀρης wcale nie musi oznaczać moralnego potępienia boga wojny) φοινία (613), oraz mniej złowrogie, choć wyraźniej pejoratywne κυνόφρων (621). Z kolei wypowiedz ἄλλακ' [scil. Σκύλλαν] δ' ἐστὶν ἐν λόγοις στυγεῖν (613), gdzie ἐστὶν = ἔξεστιν, wskazując 'możliwość' potępienia (ἐν λόγοις στύγειν) sama w sobie jest wyrazistym sądem wartościującym, choć powszechnie niegdyś przyjmowana emendacja zepsutej lekcji MSS ἀλλὰ δὴ τιν' κτλ. – ἄλλαν δεῖ τιν' poprzez deontyczną modalizację bezokolicznika στυγεῖν zdecydowanie silniej wyrażałaby

ἐν πληκτῆσι, będące zarazem echem opisów szaty-sieci; stąd też w pejoratywnym metaforycznym znaczeniu pojęcie to szczególnie odpowiadało negatywnej ewaluacji kobiety (por. LSJ Suppl. s.v.).

¹⁷³ Fraenkel (3.567) zestawia epitet ten z *Od.* 9.424 i 429, gdzie Klytajmestra opisana zostaje w podobny sposób (κυνῶπις, κύντερος) oraz z *Cho.* 621; przymiotnik μισητός oznacza, naturalnie, 'znienawidzony', jednak różniące się tylko akcentem pojęcie μίσητος denotuje zupełnie inną sferę (LSJ: lewd, lustful), która również odpowiadać może ewaluacji Klytajmestry (por. Fraenkel *ibid.*)

¹⁷⁴ Por. Pippin-Burnett 1998: 110 'Clytemnestra is confirmed as one of nature's horrors'.

¹⁷⁵ Clay (1982) instancje ἄρρητα lub ἀπόρρητα w tragedii greckiej (na przykładzie *S. OT*), wyrażone już to explicite jako takie, już to implikowane (jak w omawianej wypowiedzi) odnosi do ateńskiego νόμος κακηγορίας, sankcjonującego wytoczenie sprawy sądowej o oszczerstwo (δίκη κακηγορίας), w przypadku, gdy ktoś nazwany został bezpodstawnie mordercą (ἀνδρόφονος); do takiej właśnie sprawy odnosi się *Lys.* 10 (por. na ten temat MacDowell 1978: 127nn). Do tego rodzaju tragicznych ἄρρητα zalicza Clay, oprócz sankcjonowanego prawem ἀνδρόφονος, pojęcia denotujące ojcostwo (284-8), matkostwo (292-5) oraz incest (288-92); jak podkreślono cytując opinię tego badacza, nie oznacza to, iż tego rodzaju określenia objęte były konwencjonalnym 'zakazem' w tragicznej *lexis* (co np. w odniesieniu do ἐγκέφαλον sugeruje *Ath.* 2.72), lecz, jak argumentuje Clay (281), że 'it is the civic context of the courts of Athens which helps us recover the power of the unspeakable words spoken or suggested by their avoidance in the theater of Dionysos and the dramatic festivals of Athens'.

¹⁷⁶ Por. Garvie 1986 ad loc.

negatywną ewaluację Skylli.¹⁷⁷ Wreszcie słynna ‘zbrodnia lemnijaska’, której liryczna narracja rozpoczyna się już bardzo silnie negatywną ewaluacją wyrażoną zdaniem: κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λήμνιον | λόγῳ (631n), które niedwuznacznie sugeruje ‘pierwszeństwo’ w tym zakresie spośród wszystkich dotąd wymienionych παραδείγματα; po raz kolejny też ocenę explicite wyrażona zostaje za pośrednictwem λόγος.¹⁷⁸ W dalszym toku narracji postępek Lemnijek¹⁷⁹ opisany zostaje jako θεοστύγητον ἄχος (635)¹⁸⁰ oraz w gnomicznym i tym samym mniej jednoznacznym syntagmatycznie δύσφίλες θεοῖς (637). W obydwu tych wyrażeniach dokonuje się nader wyraziście negatywna ocena zemsty Lemnijek w aspekcie (rytualno)-religijnym. Warto wreszcie zwrócić uwagę na swoistą ‘metaewaluację’ wszystkich exempla w relacji do postępku Klytajmestry wyrażoną retorycznym pytaniem τί τῶνδ’ οὐκ ἐνδίκως ἀγείρω; (638) i poprzedzającym (lub następującym po)¹⁸¹ ἐπεὶ δ’ ἐπεμνάσαμεν (...) ἄκαιρ’ οὐδέ (624).¹⁸² Przytoczenie mitycznych przykładów mali feminini jest w aktualnym kontekście nie tylko stosowne (οὐκ ἄκαιρα) lecz także sprawiedliwe (ἐνδίκως).

Wracając do problemu metaforyki zwierzęcej, należy zwrócić uwagę na obecność podobnych epitetów w odniesieniu do współnika Klytajmestry, Ajgistosa, opisanego już to jako λέων ἀναλκίς (Ag. 1224), λύκος (Ag. 1259)¹⁸³ czy δράκων (Cho. 1047), a także Agamemnona (λέων, Ag. 1258) czy wreszcie Orestesa (ἐκδρακοντωθείς, Cho. 549, por. 527 i 928). Jak podkreśla Rosenmeyer, metaforyka zwierzęca w poezji Ajschylosa ma wyraźnie negatywny wydźwięk,¹⁸⁴ a dotyczy to również tych porównań, w których przywykliśmy dopatrywać się pozytywnej ewaluacji. Obraz lwa, który nawet u Homera wyraża dzielność i waleczność, w Orestei kojarzy się raczej z dzikością i rozlewem krwi – motywami tak wyraziście przedstawionymi w parabolii lwiego szczenięcia.¹⁸⁵

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na postać, czy raczej postaci, w odniesieniu do których zbiega się cała powyższa metaforyka pomimo jej gatunkowej różnorodności: Erynie. Ich asocjacje z chtonicznymi węzami podkreślane są wielokrotnie w tekście trylogii (Cho. 1050,) zaś pojęcie κύνες bywa wręcz traktowane jako synonim Ἐρινύες (Cho. 924). One same

¹⁷⁷ ἄλλαν δ’ ἐστίν jest przyjętą przez Westa emendacją Hermanna. Page i Garvie (por. też ad loc.) natomiast preferują koniekturę Weila: ἄλλαν δ’ ἦν τιν’. Z punktu widzenia aktualnych rozważań obydwie mają takie samo znaczenie; Goldhill (1984: 161 p.112) ἐστίν ἐν λόγοις συγγεῖν interpretuje jako zaproszenie odbiorcy do samodzielnego zdefiniowania własnego stosunku do omawianego *exemplum* w kategoriach συγγεῖν | φιλεῖν.

¹⁷⁸ Na tej podstawie Garvie (1989 ad loc.) uznaje, iż ‘in the Chorus’ personal experience the present crime is equal to it or worse’; zaskakuje pominięcie tego kluczowego z punktu widzenia krytyki poststrukturalistycznej zastrzeżenia przez Goldhilla (1984: 161n).

¹⁷⁹ Lebeck (1967: 183n), a za nią Garvie (1989 ad loc.; por. też Stinton 1979: 254) zestawiając omawiany passus z Hdt 6.138 zwracają uwagę na podwójny charakter Λήμνιον κακόν: zgładzenie męskiej populacji Lemnos przez kobiety i (nie związany z poprzednim chronologicznie) mord na ateńskich kobietach dokonany przez lemnijskich mężczyzn; tak pojęty ostatni z paradygmatów I stasimon miałby szersze intratekstualne konotacje, wykraczające poza zbrodnię Klytajmestry; stanowiłby refleksję ‘on how a house may perish’ (Lebeck 1967: 184).

¹⁸⁰ West przyjmuje lekcję M (podobnie e.g. Smyth, Ammendola), niektórzy wydawcy (Page, Garvie) w tym miejscu preferuje emendację Auratusa, ἄχει » ἄγει; taka lekcja istotnie amplifikuje negatywną ewaluację w aspekcie rytualno religijnym; por. Willink 1986 ad E. Or. 19.

¹⁸¹ Przesunięcie str. 3 po ant. 3 proponuje Stinton (1979: 255nn).

¹⁸² Przytoczona lekcja jest przyjętą przez Westa emendacją zepsutego ἀκαίρως δέ, zaproponowaną przez Stintona (1979: 259n), który również omawia inne (dotychczasowe) próby interpretacji / emendacji tego locus. Garvie (ad loc.) sugeruje iż ἀκαίρως δέ jest uwagą kopisty-komentatora, która zastąpiła *verbum regens* (θροοῦμαι τό, θροῶ καὶ τό, τί κεῦθω τό) następującego później zdania (624-8).

¹⁸³ Epitet ten wyrażając ‘gatunkową niekompatybilność’ Klytajmestry (δίπους λέαινα) i Ajgistosa (λύκος) wydaje się również podkreślać transgresję ich cudzołożnego związku.

¹⁸⁴ Rosenmeyer 1982: 138nn; por. też Heath 1999 (= 2005:215-258).

¹⁸⁵ Por. Knox 1952 passim, Heath 1999: 25; zob. też Eu. 193 tym samym wyrażenie λέων ἀναλκίς niekoniecznie stanowić musi oksymoron.

wreszcie w przypisanej Apollonowi wypowiedzi określone zostają jako godne 'jaskini krwawego lwa', (193nn). Z kolei pozornie oksymoroniczne wyrażenie λέων ἀναλκις wydaje się podejmować motyw przypisywanej postaci Ajgistosa zniewieściałości (Ag. 1625, Cho. 304),¹⁸⁶ będącej elementem jego negatywnej ewaluacji w zakresie moralności-kultury wstydu (por. e.g. Ἀχαιῖδες οὐκέτ' Ἀχαιοί, Il. 2.235, 7.96).

W kontekście powyższych rozważań na podkreślenie zasługuje fakt, iż negatywna ewaluacja postępowania zabójców Agamemnona w – stosunkowo – niewielkim stopniu opiera się na terminologii moralno-prawnej, związanej z grupami leksykalnymi δίκη, νόμος¹⁸⁷ czy θέμις. Najbardziej jednoznaczną ocenę w tym aspekcie paradygmatycznym wyraża przypisana Elektrze w kommosie Ofiarnic wypowiedź δίκαν δ' ἐξ ἀδίκων ἀπαιτῶ (398). Genetivus ἀδίκων postrzegany jest raczej jako *neutrum* niż *masculinum*,¹⁸⁸ co dawałoby znaczenie 'domagam się δίκη z powodu [wyrządzonych] ἄδικα',¹⁸⁹ zamiast 'domagam się δίκη od ἄδικοι'; tak pojęte ἄδικα dość jednoznacznie – biorąc pod uwagę kontekst całej wypowiedzi (wielki kommos) – odnosi się do aktu zgładzenia Agamemnona. Wyrażenie to może mieć jednak zgoła ironiczne konotacje: jak zauważył Winnington-Ingram, wydaje się bowiem sugerować interpretację 'domagam się dike poprzez niesprawiedliwość'.¹⁹⁰ W przypisanej Orestesowi wypowiedzi mowa nadto o ἐκδικον φρόνημα (996), przy czym ocena ta jest częścią (pseudo)katachrestycznej metafory (μύραινα εἴτ' ἔχιδνα κτλ.), co jednoznacznie, choć pośrednio, odnosi ją do postaci Klytajmestry. Wreszcie chór Agamemnona określa postępowanie Ajgistosa wyrażeniem μιάινων τὴν δίκην (1669) co z paradygmatycznego punktu widzenia stanowi silnie negatywny sąd wartościujący obejmujący zarazem ewaluację w aspekcie rytualno-religijnym jak też moralno-prawnym.¹⁹¹

διαὶ Δίκας, τὸ μὴ θέμις, {γὰρ οὐ} | λὰξ πέδον πατούμενας – | τὸ πᾶν Διὸς σέβας παρεκ-|βάντες οὐ θεμιστῶς (Cho. 642-5) – ta przypisana chórowi tytułowych Ofiarnic wypowiedź wyraża cztery sądy wartościujące, zgrupowanych w dwie aksjologiczne tautologie: τὸ μὴ θέμις funkcjonujące jako ocena będącego *per se* wyraźną ewaluacją Δίκη λὰξ πατούμενα oraz οὐ θεμιστῶς na podobnej zasadzie odnoszące się do Διὸς σέβας παρεκβαίνειν. Wszystkie razem wyrażają silnie negatywną ewaluację w zakresie moralno-prawnym (δίκη, θέμις) oraz religijnym (Διὸς σέβας παρεκβαίνειν).¹⁹² Fragment ten budzi jednak wiele wątpliwości syntaktycznych i, w konsekwencji, interpretacyjnych.¹⁹³ Wyrażone w nim sądy wartościujące nie są formalnie powiązane z innymi elementami narracji, co czyni je syntagmatycznie wieloznacznymi. Z pewnością uznać można je swoistym 'podsumowaniem' przedstawionych wcześniej mitologicznych paradygmatów zbrodni. Konsekwentnie można

¹⁸⁶ Więcej na ten temat zob. Fraenkel 3.769n; por. też S. Tr. 1075 i E. HF 1412.

¹⁸⁷ Polisemia tego pojęcia jest jednak w tekście trylogii źródłem ewaluacji estetycznej (eg. Ag. 1142, 1473) poprzez werbalne echa może mieć również moralne konotacje.

¹⁸⁸ Garvie 1986 ad loc; por. Schadewaldt (1932: 334) 'Recht auf unrechtes Tun hin fordre ich'

¹⁸⁹ Na temat przyczynowego znaczenia przyimka ἐκ zob. LSJ s.v. III.6.

¹⁹⁰ Winnington-Ingram 1983: 166 (instrumentalne znaczenie ἐκ – LSJ ibid.); ironiczny wydźwięk dostrzega on również w wypowiedzi τί τῶνδ' εὖ, τί δ' ἄτερ κακῶν; (338), które, jako werbalna i semantyczna aluzja do wypowiedzi Agamemnona τί τῶνδ' ἄνευ κακῶν, stanowi responsję jego dylematu, podobnie jak zemsta na Klytajmestrze – jego zbrodni (ibid.).

¹⁹¹ Fraenkel (3.799) kojarzy tę wypowiedź z przypisaną Ajgistosowi próbą legitymizacji zabójstwa Agamemnona w oparciu o δίκη (v.i.); μιάίνειν τὴν δίκην odnosiłoby się zatem do tej partykularnej czynności: splamiony krwią morderca odwołuje się do δίκη, przez co plami jej pryncypia.

¹⁹² Page i Garvie uznają wyrażenie τὸ μὴ θέμις γὰρ οὐ w całości zepsutym. Przytoczoną lekcję (West) akceptuje również Ammendola.

¹⁹³ Lebeck (1971: 78) interpretuje ten passus jako paradoks, zgodnie z którym 'the wrongdoing [πατεῖν] is done by the Right itself'; por. też dyskusję w Garvie 1989 ad loc.

je zatem odnosić do tych elementów narracji Oresteï, które połączone są intratekstualnymi związkami owymi exempla.¹⁹⁴

μηδαμῶς ὦ φίλτατ' ἀνδρῶν ἄλλα δρᾶσωμεν κακά | ἄλλα καὶ τὰδ' ἐξαμῆσαι πολλὰ δύστηνον | θερός πημονῆς δ' ἄλις γ' ὑπάρχει· μηδὲν ἄλλ' ἀτώμεθα (1654nn) – ta przypisana Klytajmestrze wypowiedź w trocheicznej Schlusspartie Agamemnona mogą sugerować negatywną ewaluację zgładzenia tytułowego bohatera. Zaimek ἄλλα wyraźnie wskazuje, że postępowanie opisane wyrażeniami δρᾶσαι κακά i ἀτᾶσθαι odnosi się również do zemsty Klytajmestry i Ajgista. Aspekt paradygmaticzny tej wypowiedzi jednak daleki jest od jednoznaczności. δρᾶσαι κακά wcale nie musi oznaczać 'czynić zło'; wszak κακῶς δρᾶν τινα funkcjonuje jako zgola neutralny moralnie opis 'szkodzenia', co (mimo negatywnych konotacji tego pojęcia w języku polskim), dokonywać się może sprawiedliwie bądź nie; zastosowane absolutnie (jak w omawianym passusie) z kolei denotować może ewaluację eudajmonistyczną ('czynić to, co przynosi nieszczęście', 'czynić coś strasznego') a także moralną ('czynić coś niegodziwego').¹⁹⁵ Jako sąd wartościujący wypowiedź tę uznać należałoby za aktancyjnie uprzywilejowaną; nawet jednak pozbawiona waloru moralnego kontrastuje ona z pierwszymi słowami przypisanymi Klytajmestrze po zabójstwie Agamemnona, gdzie zdarzenie to nie tylko przedstawiane jest jako akt sprawiedliwości, lecz także podlega wyrażeniu pozytywnej ewaluacji w aspekcie eudajmonistycznym.

Śmierć Klytajmestry. ἔοικε νῦν αὐτῆς ἐπιξήνου πέλας | αὐχὴν πεσεῖσθαι πρὸς Δίκης πεπληγμένος (884) – ta przypisana chórowi tytułowych Ofiarnic¹⁹⁶ wypowiedź wyraża jednoznacznie pozytywną ocenę moralną śmierci Klytajmestry. Mimo związanych z tym passusem problemów tekstualnych i interpretacyjnych, jego paradygmaticzne i syntagmaticzne znaczenie jako sądu wartościującego jest przejrzyste. Wykładnikiem ewaluacji jest tu personifikowana δίκη, zaś wyrażenie αὐχὴν αὐτῆς πεπλεγμένος jednoznacznie odnosi ją do śmierci Klytajmestry.¹⁹⁷ Naturalnie można mieć wątpliwości, czy pojęcie Δίκη rzeczywiście jest w tej wypowiedzi użyte figuratywnie, co sugerowałoby znaczenie 'przez Dike uderzony', czy też mamy tu do czynienia z kolejnym przyimkowym wyrażeniem o adverbialnym znaczeniu ('sprawiedliwie uderzony'),¹⁹⁸ tak czy inaczej jednak walor moralny całej wypowiedzi pozostaje ten sam.

Wyraźnie pozytywną ewaluację śmierci zabójców Agamemnona w tym samym aspekcie zawiera przypisana Elektrze wypowiedź λέγω φανῆναι σοῦ πάτερ τιμᾶορον | καὶ τοὺς

¹⁹⁴ Por. też lapidarną parafrazę (z podziałem na strofy) Westa (1990b: 250): 'ant. 3: it [Clytemnestra's adultery] matches the most we know from the past; st. 4: this pierces me to the heart – to see right overridden by wrong'.

¹⁹⁵ E.g. Phil. fr. 157.2 Kock: ἡ γὰρ σπάνις πρόχειρος εἰς τὸ δρᾶν κακά; mniej jednoznaczna pod tym względem (tj. dopuszczającą komponentę eudajmonistyczną) wydaje się analogiczna sentencja Menandra (Mon. 429): ὀργὴ δὲ πολλὰ δρᾶν ἀναγκάζει κακά; wyrażenie to, w równie niejednoznaczny sposób (najprawdopodobniej zaś obejmujący obydwie komponenty moralną i eudajmonistyczną) towarzyszy opisowi okrucieństw korkyrejskiej stasis (Th. 3.82.5): ὁ φθάσας τὸν μέλλοντα κακὸν τι δρᾶν ἐπῆνείτο.

¹⁹⁶ W wydaniu Westa; MSS nie zawierają wskazówek dotyczących osoby mówiącej, większość wydawców (Paley, Peile, Connington, Murray, Page, Ammendola, Garvie) wersy te przypisuje Słudze.

¹⁹⁷ Niektórzy (Peile) przyjmują koniekturę Turnebe'a (West app. crit.), który zamiast lekcji πεπλεγμένος proponuje πεπλεγμένης, co jeszcze wyraźniej odnosiłoby omawiany sąd wartościujący do postaci Klytajmestry.

¹⁹⁸ Tak Page (1972), Garvie (1986). MSS (niektóre – app. crit. Page'a; wszystkie – Westa) zawierają lekcję δίκην, przyjmowaną niekiedy przez wydawców (Paley, Peile, Connington, Murray, Smyth); walor moralny takiego wyrażenia przyimkowego nie jest jednoznaczny (w przeciwieństwie do πρὸς δίκης LSJ nie definiuje tego wyrażenia); wten sposób interpretuje go Connington ('even he [scil. Servant] admits that the act is just' ad loc.) wskazując na analogiczne wyrażenia πρὸς βίαν, πρὸς ἡδονήν, πρὸς ἀνάγκην, por. też Peile (350): 'justly', 'judicially', Connington, Murray (1923): 'tis like to be her own neck now, | In time's revenge, that shivers to its fate, Smyth (1926): 'Her own neck, near the razor's edge, is now ready to fall beneath the stroke' (pominięty walor moralny).

κτανόντας ἀντικαθανεῖν δίκη | ταῦτ' ἐν μέσῳ τίθημι τῆς κακῆς ἀρᾶς | κείνοις λέγουσα τήνδε τὴν κακὴν ἀράν (143-6). Adverbialne użyty *dativus* δίκη ma jednoznacznie moralny walor,¹⁹⁹ zaś τοὺς κτανόντας równie jednoznacznie odnosi się do Klytajmestry i Ajgistosa. Warto jednak podkreślić, iż sąd wartościujący nie jest tu konstatacją lecz życzeniem (λέγω ... φανῆναι ... ἀντικαθανεῖν), które samo w sobie opisane jest sugerującym negatywną ewaluację wyrażeniem κακὴ ἀρά (146).²⁰⁰ Naturalnie nikt nie interpretuje tego jako sugestii, iż modlitwa Elektry jest aktem moralnej niegodziwości, lecz że jest prośbą o zło (« nieszczęście) dla zabójców Agamemnona.²⁰¹

W mniej jednoznaczny na planie syntagmatycznym sposób pozytywną ewaluację śmierci Klytajmestry wyraża liryczna wypowiedź chóru: ἀλλὰ νόμος μὴν φονίας σταγόνας | χυμένας ἐς πέδον ἄλλο προσαιτεῖν | αἶμα (400nn). Wykładnikiem moralnej oceny jest tutaj wyrażenie νόμος [ἐστίν] zaś ἄλλο αἶμα w emfaticzny sposób odnosi się do śmierci zabójców Agamemnona. Pojęcie νόμος można w tym miejscu odczytywać również jako *solitarium*, co, oczywiście, stępiłoby ostrze etycznej ewaluacji w tej wypowiedzi, nie pozbawiłoby jej jednak całkowicie waloru moralnego. Warto jednak zwrócić uwagę na jednomyślnie poprawianą przez wydawców lekcję wersu 400 przekazaną MSS, najpewniej banalną pomyłkę skryby: ἀλλ' ἄνομος κτλ., która wyraża diametralnie odmienną ocenę zemsty Orestesa, czy też raczej emfaticzną ocenę zemsty w ogóle! Zarówno bliższy jak też dalszy kontekst tej wypowiedzi stoi w sprzeczności z tą właśnie lekcją: *kommos Ofiarnic* jest wszak wołaniem o zemstę i śmierć dla zabójców Agemnona, omawiana zaś wypowiedź wydaje się responsją słynnych παθεῖν τὸν ἔρξαντα czy δράσαντι παθεῖν.

Mimo wyrazistego potępienia tak samej postaci Klytajmestry jak też jej czynu, błędem byłoby uważać, iż jej śmierć w trylogii Ajschylosa podlega wyłącznie pozytywnej ewaluacji. Jej los, w przypisanej jej samej (ściśle mówiąc – Zjawie) wypowiedzi oceniany jest w jednosznacznym sposobie negatywnie. Wprawdzie słowa: παθοῦσα δ' οὕτω δεινὰ πρὸς τῶν φιλάτων (100) niekoniecznie wyrażać muszą ewaluację moralną jednak w wypowiedziach αἰσχροῦς ἀλῶμαι (98) czy ὄνειδος ἐν φθιτοῖσιν οὐκ ἐκλείπεται (97) zawarte są wyraźne sądy wartościujące w zakresie estetyki-kultury wstydu, w zakresie 'wartości agonistycznych'. Pośrednio do tej właśnie oceny odnosi się również ἀτίμια, którą przypisuje sobie Duch Klytajmestry, wynika z zaniechania pościgu przez Erynie. Niegodziwości ὄνειδη i αἰτίαι (99), których doświadcza Klytajmestra w aldiā, większość komentatorów wiąże z wcześniejszymi jej zbrodniami.²⁰² Interpunkcyjne korekty w wydaniu Westa odnoszą jednak ową αἰτία nie tyle do zgładzenia Agamemnona i Kassandry, lecz do faktu, iż jej krew pozostaje jeszcze nie pomszczona.²⁰³ Tak czy inaczej, jej śmierć – podobnie jak śmierć Agamemnona – wyraźnie wiązana jest z negatywną ewaluacją w zakresie wartości agonistycznych. Oceny te, przypisane duchowi Klytajmestry, naturalnie wpisują się w aktancyjną rolę tej *dramatis personae*. Zgoła odmienny pod tym właśnie względem wydźwięk posiada wypowiedź przypisana samemu Orestesowi: κάνας τὸν οὐ χρῆν· καὶ τὸ μὴ χρεῶν πάθε (Cho. 930). Oprócz negatywnej oceny zgładzenia Agamemnona wyrażona tu zostaje jednoznacznie negatywna²⁰⁴ ewaluacja śmierci Klytajmestry poprzez ogólną deontyczną

¹⁹⁹ Por. LSJ s.v. II.3; Kamerbeek 1974 ad S. El. 561.

²⁰⁰ E.g. Srebrny: 'złe modły', Lloyd-Jones: 'prayer for evil', Ammendola: 'maledetta imprecazione'

²⁰¹ Garvie 1986 ad loc.: 'prayer for vengeance'.

²⁰² Sommerstein 1989 ad loc.: 'the spirits of Agamemnon and Cassandra, it seems, constantly tax Clytemnestra with their murder and spread ill fame of it among the inhabitants of Hades'; por. Srebrny, srogim oskarżeniem godzą we mnie tamci', Lloyd-Jones, 'they level a most grievous charge at me', Smyth, 'I am greatly accused by them' – w żadnym z tych tłumaczeń przyczyna oskarżeń, uznana za oczywistą, nie zostaje przedstawiona.

²⁰³ Por. West 1990b: 274.

²⁰⁴ Garvie (1986 ad loc.) zaznacza jednak, że τὸ μὴ χρεῶν 'gives a deliberately vague impression after the particular ὄν οὐ χρῆν', podkreślając przy tym, że 'Orestes is not really expressing doubts about the rightness of the matricide'.

modalizację tego zdarzenia (τὸ μὴ χρεών).²⁰⁵ Trzeba jednak podkreślić, że ewaluacja śmierci Klytajmestry w obydwu omówionych wypowiedziach nie odnosi się do tego zdarzenia per se, lecz do jego konkretnej, partykularnej postaci: śmierci z rąk φιλτάτων.

Do tego właśnie aspektu wydają się również nawiązywać przypisane Orestesowi słowa w słynnej deliberacji: Πυλάδῃ, τί δράσω; μητέρ' αἰδεσθῶ κτανεῖν; (Cho. 899). Przed zgładzeniem matki powstrzymuje Orestesa αἰδώς, do którego odwołuje się wcześniej Klytajmestra ἐπίσχεσ ὦ παῖ, τόνδε δ' αἰδεσαι (...) μαστόν (896n) i które wyraża kluczową dla ewaluacji w zakresie wartości agonistycznych kategorię.²⁰⁶ Postępowanie sprzeczne z αἰδώς było αἰσχρόν – i taka też była śmierć Klytajmestry.²⁰⁷

Orestes *dikephoros*. κτανεῖν τέ φημι μητέρ' οὐκ ἄνευ δίκης (Cho. 1027) – to jedna z najbardziej wyrazistych – zarówno w aspekcie paradygmatycznym jak też syntagmatycznym – ocen zawartych w tekście *Orestei*. Składnia określenia δίκη (wyrażenie przyimkowe)²⁰⁸ w tej przypisanej Orestesowi wypowiedzi wyklucza nieaksjologiczne jego odczytanie. Jako sąd wartościujący konstatacja ta wzmocniona zostaje tautologicznym φημί, zaś organizująca go litotes jeszcze dobitniej podkreśla wyrażoną tu pozytywną ewaluację aktu zemsty. Tę samą myśl i w oparciu o ten sam aspekt moralnej ewaluacji wyraża wypowiedź przypisana tej samej postaci w Eumenidach: ἤδη σὺ μαρτύρησον, ἐξηγοῦ δέ μοι, | Ἄπολλον, εἴ σφε σὺν δίκῃ κατέκτανον (609n). Wykładnikiem moralnej ewaluacji jest tu znowu wyrażenie przyimkowe (σὺν δίκῃ), które tym samym determinuje aspekt paradygmatyczny tej wypowiedzi. Referencję skądinąd wieloznacznego (*eum, eam, eos, eas*) zaimka σφε kontekst ogranicza tu wyrażenie do postaci Klytajmestry (wszak sprawa dotyczy matkobójstwa, nie zaś zgładzenia Aigistosa). Do tej samej sfery semantyki moralnej ewaluacji wydaje się odnosić problem zemsty Orestesa przypisana – znowu – tej postaci wypowiedź: τόνδ' ἐγὼ μετῆλθον ἐνδίκως μόρον | τὸν μητρὸς (Cho. 988n). Aspekt paradygmatyczny sądu wartościującego, którego wykładnikiem jest tu przysłówek ἐνδίκως jest jeszcze bardziej jednoznaczny niż w przyimkowych wyrażeniach οὐκ ἄνευ δίκης czy σὺν δίκῃ; w przytoczonej postaci jego plan syntagmatyczny również nie wydaje się budzić wątpliwości: wyrażenie μετελθεῖν μόρον można uznać za dość wyraźną peryfrazę κτανεῖν.²⁰⁹ Jeśli jednak passus ten odczytać zgodnie z uznawaną przez niektórych²¹⁰ koniekturą Rhodęgo, który zamiast lekcji MSS μόρον proponuje φόνον, aspekt syntagmatyczny tego sądu wartościującego jawi się mniej jednoznaczny. Przydawkę dopełniaczową τῆς μητρὸς można bowiem odczytać zarówno jako *genetivus obiectivus* jak też *subiectivus* (co przy lekcji μόρον pozbawione byłoby sensu). W tym ostatnim przypadku peryfrastyczne μετελθεῖν φόνον oznaczałoby dochodzić («mścić się») zabójstwa popełnionego przez matkę, tj. zgładzenia Agamemnona; tym samym sąd wartościujący wcale nie musiałby dotyczyć zabójstwa Klytajmestry.²¹¹

²⁰⁵ Por. Pippin-Burnett 1998: 113 '[Orestes'] exit line defines the unseen killing-spot as the meeting place not of mother and son, but of a pair of abstract prohibitions.'

²⁰⁶ Por. Cairns 1993: 200n; Garvie 1986 ad loc., Winnington-Ingram 1983: 141; Srebrny 1964: 88 (αἰδώς jako 'innere Wiederstreben Orestes gegen den Muttermord')

²⁰⁷ O wiele bardziej naturalnym byłoby jednak powiązanie αἰσχρόν z postępowaniem Orestesa niż z losem Klytajmestry; tego rodzaju ewaluacja nie ma jednak miejsca w *Orestei*, jest natomiast wyraźna w *Orestesie Eurypidesa*.

²⁰⁸ Por. LSJ s.v. II.3.

²⁰⁹ Definicja którą proponuje LSJ (s.v. IV.2): 'to prosecute' (c. acc. pers. et rei) jest, jak zauważył Garvie (ad loc.) 'osobliwą klasyfikacją'; tego rodzaju interpretacja zdecydowani bardziej odpowiadałaby, jeśli przyjąć koniekturę Rhodęgo (West 1990a, v. i.).

²¹⁰ Garvie 1986.

²¹¹ Por. e.g. wywoy Tyndareosa w E. Or. 500nn (v. i.), który podkreślając, że Orestes winien był dochodzić śmierci Agamemnona, z całą mocą potępia dokonane przezeń matkobójstwo. Nawet jeśli przyjąć, że tego rodzaju argumentacja (w której dość powszechnie dostrzega się anachronizm) obca jest hieratycznemu

Przy całej swej jednoznaczności omówione wyżej sądy wartościujące charakteryzuje skrajna aktancyjna jednostronność. Nie wynika to, naturalnie, z ich treści, z ich ewaluacji w kategorii prawda-falsz (w kontekście całej trylogii można je wszak uznać prawdziwymi). Jak już zaznaczono, najlepszą, w odniesieniu do greckiej tragedii, ilustracją aktancyjnej interpretacji sądów wartościujących jest agon sądowy; tu bowiem negatywne oceny postaci adwersarza lub jego postępowania w naturalny sposób wpisują się w rolę każdego z antagonistów. Najbardziej oczywistą jawi się pod tym względem druga spośród omówionych wyżej wypowiedzi, stanowiąca wszak element archetypalnego agonu sądowego. Bezpośrednio kontekst dwóch pozostałych również nie pozostawia wątpliwości co do ich aktancyjnego wymiaru: ostatnią (988) poprzedza wszak bezpośrednio odwołanie do Heliosa ‘świadka w przyszłej rozprawie’ (ὅς ἄν παρ’ ἡμῶν μάρτυς ἐν δίκῃ ποτὲ). Pierwszą z nich wreszcie poprzedza sakramentalne κηρύσσω nadające jej charakter publicznego obwieszczenia.²¹²

Oprócz samego zabójstwa moralnie pozytywnej ewaluacji w oparciu o adverbialne kognaty δίκη – najbardziej wyraziste w aspekcie paradygmatycznym – podlegają także inne aspekty zemsty Orestesa: ἡ δὲ πανδίκως ἐχθαίρεται (Cho. 241) – w tej przypisanej Elektrze wypowiedzi jednoznacznie pozytywnej ocenie podlega wrogość, nienawiść do Klytajmestry; wprowadzie z gramatycznego punktu ἐχθαίρεται jest tu użyte bezosobowo, bezpośredni kontekst tej wypowiedzi jednak wyraźnie sugeruje, iż ἐχθρά Elektry i Orestesa względem matki podlega tu w pełni pozytywnej ewaluacji.²¹³

Na szczególną uwagę w kontekście semantyki moralnej ewaluacji zemsty Orestesa zasługują instancje figuratywnego – personifikacja – zastosowania pojęcia δίκη, choć, z konieczności wydają się one mniej jednoznaczne niż dotąd omówione. Najbardziej prominentnym wydaje się tu słynny, częściowo już przytoczony passus, stanowiący preludium do wielkiego kommos *Ofiarnic*: Δίκη μέγ’ ἄυτει· | ἀντὶ δὲ πληγῆς φοινίας φοινίαν | πληγὴν τινέτω «δράσαντι παθεῖν» (312nn); uznając personifikację Δίκη ἄυτει za moralną legitymizację zależnej od tego wyrażenia wypowiedzi z jednej strony można uznać je pozytywną ewaluacją zemsty Orestesa (πληγὴν φοινίαν τινέτω), śmierci Klytajmestry – a także śmierci Agamemnona (δράσαντι παθεῖν, v. s.). Zawarty w tej wypowiedzi sąd wartościujący ma jednak charakter emfaticzny, zamiast legitymizacji konkretnego aktu wyraża on jedynie ogólną prawdę moralną; stąd też jego syntagmatyczna wieloznaczność i, co za tym idzie, niejednoznaczność. Naturalnie, zemsta Orestesa jest najbardziej wyraźnym punktem odniesienia tej wypowiedzi: przesądza o tym kontekst, jako że następuje ona zaraz po słowach samego bohatera, w których zapowiada on – eufemistycznie – zgładzenie zabójców Agamemnona (τοῦργόν ἐστ’ ἐργαστέον, 298).

Δίκας ἐρείδεται πυθμὴν, | προχαλκεύει δ’ | Αἴσα φασγανουργός· | τέκνον δ’ ἐπεισφέρει δόμοις | αἰμάτων παλαιτέρων | τίνειν μῦθος χρόνῳ κλύτα | βυσσόφρων Ἐρινύς (646-652) – w tej wieńczącej I stasimon *Ofiarnic* wypowiedzi chóru personifikowana Dike również wyraziście jak w poprzednio omówionej służy moralnie pozytywnej ewaluacji zemsty Orestesa. Dziecko, które wprowadza do domu Erynia,²¹⁴ aby dokonała się odплата za przelaną wcześniej krew, to wyraźna aluzja do postaci samego mściciela, zbrojnego w miecz wykuty wcześniej (προχαλκεύει) przez los. Myśl ta stanowi zaś explikację²¹⁵ stwierdzenia

(kolejna communis opinio) dramatowi Ajschylosa, to legitymizacji dochodzenia śmierci Agamemnona nie można w jednoznaczny i nie budzący żadnych wątpliwości sposób utożsamiać z legitymizacją matkobójstwa.

²¹² Na planie dramaturgicznym Orestes zwraca się do φίλοι, co wydaje się oznaczać przede wszystkim chór (taką możliwość dopuszcza Garvie, ad loc.); warto jednak zwrócić uwagę na (meta)teatralny aspekt tego κήρυγμα, faktycznie adresowanego do zgromadzonej w Teatrze Dionizosa polis.

²¹³ ‘with full justice’ (Garvie ad loc.)

²¹⁴ Identyfikowana niekiedy z Klytajmestrą, por. Winnington-Ingram 1983:115 (z dalszymi odniesieniami – p. 2)

²¹⁵ Por. LSJ s.v. δέ II.3; Denniston

'fundament Dike trwa mocno'. Aspekt syntagmatyczny tej wypowiedzi wydaje się zatem dość jednoznaczny; wątpliwości budzić może natomiast jej wymiar paradygmatyczny. W cytowanym passusie bowiem (pomijając konsensus wydawców preferujących pisownię dużą literą) nie ma wyraźnych znaków, które sugerowałyby personifikację pojęcia δίκη i, tym samym, przypisanie mu moralnego waloru. Wyrażenie δίκας πυθμὴν wydaje się wskazywać na jakieś pryncypium, przy czym samo w sobie równie dobrze mogłoby nim być amoralny odwet. Etyczne znaczenie pojęcia δίκη jawi się tu wyraźnie dopiero w kontekście poprzedzającej strofy, gdzie mowa o Δίκη λᾶξ πέδον πατούμένα (642n) o przestępstwie wobec majestatu Zeusa, wszystko to zaś podkreślone zostaje silnie ewaluacyjnymi wyrażeniami οὐ θέμις [ἐστίν] oraz οὐ θεμίστως (v. s.).²¹⁶ Pojawiająca się w antystrofie konstatacja Δίκης ἐρείδεται πυθμὴν wydaje się zatem (przeciwstawną) semantyczną responsją tamtego i, podobnie jak w tamtym, pojęciu δίκη przypisywać można wyraźny moralny walor.

Pozytywną ewaluację zemsty Orestesa w tym aspekcie sugerują również liczne wypowiedzi, w których personifikowana δίκη przywoływana jest jako sojusznik mścicieli, jak przypisana – w wydaniu Westa – Orestesowi:²¹⁷ Δίκη συγγένοίτ' μοι (244n). Po raz pierwszy tego rodzaju odniesienie pojawia się w wypowiedzi Elektry ἤμιν δὲ πόμπος ἴσθι (...) σὺν (...) Δίκη νικηφόρῳ (147n), wypowiedzi wciąż jeszcze wieloznacznej, poprzedzającej jeszcze jakiegokolwiek rozważania na temat zemsty, poprzedzającej również scenę rozpoznania brata i siostry. Mimo to sąd wartościujący zawierający się w wyrażeniu σὺν Δίκη νικηφόρῳ wydaje się dość wyraźnie, choć wcale nie jednoznacznie, wskazywać na majaczącą gdzieś w przyszłości zemstę. Ta bowiem w tekście trylogii – a dotyczy to nie tylko zemsty Orestesa! – opisywana jest zaskakująco często eufemizmem νίκη lub derywatami tego pojęcia.²¹⁸ Bardziej jednoznacznie do zgładzenia Klytajmestry odnosi się przypisana postaci mściciela²¹⁹ apostrofa do zmarłego ojca: ἦτοι Δίκην ἱάλλε σύμμαχον φίλοις | ἢ τὰς ὁμοίας ἀντίδος λαβὰς λαβεῖν | εἴπερ κρατηθεῖς γ' ἀντινικῆσαι θέλεις (497nn). Wyrażenie ὁμοίας λαβὰς λαβεῖν ma charakter prowerbialny i pierwotnie odnosiło się do zapasów;²²⁰ w tym miejscu najprawdopodobniej funkcjonuje ono jako metafora odwetu. λαβὰς jest jednak – wysoce prawdopodobną (Garvie) – koniekturą, w miejsce podanego w MS βλαβὰς; naturalnie nie zmienia to w istotny sposób etycznego wymiaru całej wypowiedzi, jednak pojęcie βλαβαὶ mogłoby podkreślać retributywny charakter zemsty Orestesa, która sama w sobie oceniana jest również (v. i.) negatywnie. Warto też zwrócić uwagę na kolejną instancję eufemizmu zemsta » νίκη (ἀντινικῆσαι).

ἔθιγε δ' ἐν> μάχα χερὸς ἐτήτυμος | Διὸς κόρα – Δίκαν δέ νιν | προσάγορεύομεν | βροτοί (Cho. 948-951) – te przypisane chórowi tytułowych Ofiarnic słowa, które towarzyszą dokonującej się w ciszy, ukrytej *ab oculis spectatorum* wewnątrz skene, egzekucji Klytajmestry, wyrażają kolejny sąd pozytywnie wartościujący zemstę Orestesa w oparciu o personifikację pojęcia δίκη. Tym razem figuratywne zastosowanie tego pojęcia nie budzi żadnych wątpliwości: Δίκη nie tylko jest tu podmiotem wyrażającej ludzkie zachowanie czynności (ἔθιγεν), nie tylko wymieniana jest w gronie innych osobowych bóstw olimpijskich, lecz także związana

²¹⁶ Przyjmuję tutaj omówioną wyżej interpretację na podstawie lekcji Westa (1990a), v. s.

²¹⁷ MSS (M) nie wskazuje atrybucji wersów 235-264 (Garvie 1986: lviii); większość wydawców (w tym również Page i Garvie) przypisuje Orestesowi wersy rozpoczynające się od 246; przekazany w MS zaimek osobowy μοι wydaje się sugerować również apostrofę do bogów samemu Orestesowi (dlaczego Elektra miałaby modlić się o pomoc dla siebie?), chyba, że przyjąć koniekturę Schutza (Garvie ad loc.), zgodnie z którą μοι zamienione zostaje na σοι.

²¹⁸ E.g. Cho. 478, 499, 868, 890, 903, 1017, 1052; por. też Garvie (1986) ad 147, Moritz 1979, zwł. 200nn

²¹⁹ MSS (M) nie podają atrybucji wersów 496-526 (Garvie 1986: lviii); cytowaną wypowiedź wydawcy powszechnie przypisują Orestesowi (Garvie 1986 ad loc., West 1990a).

²²⁰ Po upadku zapaśnicy mieli wznawiać walkę poczynając od tych samych chwytów (λαβαί), por. Garvie 1986 ad loc.

z nimi genealogicznie.²²¹ Dotknięcie ręki – ręki, z której właśnie ginie Klytajmestra – interpretowane jest powszechnie jako peryfrastyczna legitymizacja dokonującego się zabójstwa.²²²

Personifikowana Δίκη nie jest jedynym boskim bytem, do którego odnoszą się sądy pozytywnie wartościujące zemstę Orestesa. Najbardziej oczywiste są tu wypowiedzi, w których owa peryfrastyczna ewaluacja w aspekcie religijnym dokonuje się w oparciu o osobę Apollina (Cho. 268nn, 557n, 807-811²²³); z aktancyjnego punktu widzenia wydają się one jednak najmniej przekonujące, gdyż to właśnie bóg delficki spełnia rolę Nadawcy (Ofiarnice) czy wręcz Pomocnika (Eumenidy). W rzeczywistości trudno tu jednoznacznie określić granicę między narracyjnym opisem rozkazu boga, a peryfrastyczną ewaluacją zemsty w oparciu o jego osobę.

Spośród wszystkich innych wypowiedzi, w których wykładnikiem peryfrastycznej pozytywnej ewaluacji zemsty jest osoba bóstwa, najbardziej wyraziste są te odwołujące się do ojca bogów i ludzi, Zeusa. ὦ Ζεῦ, δός με τεῖσασθαι μόνον | πατρός, γενοῦ δὲ ξύμμαχος θέλων ἐμοί (18n) – te przypisane Orestesowi słowa *explicite* odnoszą się do zemsty (με τεῖσασθαι), zaś prośba o pomoc Zeusa, sugeruje moralno-religijną sankcję z jego strony dla tego aktu. Podobne, choć mniej jednoznacznie dotyczące pomszczenia Agamemnona, apostrofy do Zeusa spotkać można wiele razy w tekście, przypisane Orestesowi (244n, por. też 383, 409), Elektrze (395) lub tytułowym Ofiarnicom (783-792, 855-867, por. też 246, 383, 395). Spośród imiennie nazywanych Olimpijczyków wymienić należy również Hermesa, który, w przypisanych chórowi Ofiarnic wypowiedziach, dwukrotnie wzywany jest jako sojusznik mścicieli: ξυλλάβοι δ' ἄν ἐνδίκως | παῖς ὁ Μαίας (812n) oraz νῦν ἀκμάζει (...) | χθόνιον δ' Ἑρμῆν καιρὸς νυχίοις τοῖσδ' ἐφεδρεῦσαι | ξιφοδηλήτοισιν ἀγῶσιν (726nn). Pierwsza z tych wypowiedzi nie nazywa zemsty Orestesa *explicite*, choć jednoznacznie na nią wskazuje jako czynność, w której współuczestniczyć (ξυλλάβοι) ma bóg; w drugiej z nich akt ten jest wyraźniej sugerowany wyrażeniem ξιφοδηλήτοισιν ἀγῶν. Epitet χθόνιος raczej nie sugeruje tu odrębnego bóstwa, podziemnego odpowiednika olimpijskiego Hermesa,²²⁴ lecz podkreśla jego ambiwalentny status, boga, który jako przewodnik dusz, przynależy do obydwu światów.²²⁵ Błędem byłoby jednak przypuszczać, iż chtoniczne bóstwa nie są adresatami imprecyzyjnej mścicieli Agamemnona i, tym samym, pośrednio, pozytywnej ewaluacji zgładzenia Klytamejstry. Zaskakująco często modlitwy kierowane są pod adresem bogini chtonicznej *par excellence* – Gai, jak w przypisanej Orestesowi wypowiedzi: ἀλλ' εὔχομαι Γῇ τῇδε καὶ πατρός τάφῳ | τοῦναιρον εἶναι τοῦτ' ἐμοὶ τελεσφόρον (540n). Sen, o którym mowa, to oczywiście koszmar Klytajmestry, odczytywany jako symbol zemsty Orestesa-węża; w modlitwie bohater prosi o spełnienie złowrogiego proroctwa, tj. o pomoc w dokonaniu zemsty, co tym samym można rozumieć jako pozytywną ewaluację tego aktu w oparciu o 'autorytet' Gai. W podobnym duchu odczytywać można inne apostrofy do Bogini-Ziemi oraz innych bóstw chtonicznych (Cho. 147n, 721, 476 – νίκη), które jednak nie odnoszą się do zabójstwa Klytajmestry *explicite*.²²⁶ O wiele mniej jednoznaczne – w aspekcie paradygmatycznym – są sugerujące pozytywną ewaluację moralno-religijną wypowiedzi, w

²²¹ Inne instancje takiej genealogicznej personifikacji Δίκη, już to u Ajschylosa, już to u innych poetów greckich podaje Garvie (1986 ad loc.).

²²² Ibid.

²²³ Por. Winnington-Ingram 1983: 221.

²²⁴ W przeciwieństwie do np. wspomnianego w Ag. 1386n τοῦ κατὰ χθονὸς Διὸς νεκρῶν σωτήρος, w którym dostrzega się raczej władcę podziemi, Hadesa, chtoniczny aspekt olimpijskiego Zeusa.

²²⁵ 'A god who belongs to both worlds' Winnington-Ingram 1983: 162, por. też Garvie (1986) ad 1.

²²⁶ Trudno w tym kontekście (por. p. 140) uznać Orestesa szermierzem religii olimpijskiej postawionym naprzeciw czcicielki bóstw podziemnych w osobie Klytajmestry; Winnington-Ingram (1983: 135) mówi w tym kontekście o o „strange association” bogów olimpijskich (reprezentowanych przez Apollona) z siłami chtonicznymi.

których wyrażająca ją peryfraza dotyczy innych niż Δίκη personifikacji, jak Κράτος (244)²²⁷ czy Πειθώ (726). Zwłaszcza tej ostatniej negatywne konotacje są wydatnie podkreślone w pierwszej części trylogii,²²⁸ co, biorąc pod uwagę fakt, iż jej ewidentna ‘rehabilitacja’ następuje dopiero w *Eumenidach*, sugerować może zgoła ironiczne odczytanie całości. Niejednoznaczna wydaje się również forma większości omówionych dotąd wypowiedzi: jedynie skądinąd oczywista sankcja Apollona podkreślona zostaje w formie konstatacji; wszystkie pozostałe przybierają natomiast postać modlitwy, prośby skierowanej do bogów o pomoc, w przedsięwzięciu, którego ci wcale nie muszą popierać.

Wyraziście pozytywną ocenę zgładzenia Klytajmestry i Ajgistosa zawiera przypisana Chórowi²²⁹ wypowiedź: ἀλλ' εὖ τ' ἔπραξας (...) δυοῖν δρακόντοιν εὐπετῶς τεμῶν κάρᾳ (1044-7). Paradigmatyczny aspekt tej ewaluacji zaznaczony jest ogólnikowym, choć wyraźnym εὖ,²³⁰ zaś towarzyszące czasownikowi participium coniunctum τεμῶν (κάρᾳ) jednoznacznie odnosi tę ewaluację do dokonanego przez Orestesa zabójstwa. Pominięty w cytacie tekst wydaje się jednak niedwuznacznie sugerować, że zemsta Orestesa nie jest tu oceniana w swej ‘całości’, lecz jedynie w konkretnym, partykularnym aspekcie, jakim jest uwolnienie *polis* (ἐλευθερώσας πᾶσαν τὴν πόλιν) – zapewne od tyranów (v. i.).

πότερα δικαστὴν ἢ δικηφόρον λέγεις; (*Cho.* 120) – pozornie tautologiczne epitety δικαστής i δικηφόρος w tym ‘onomazjologicznym wariacie dubitatio’²³¹ odnoszą bezpośrednio do hipotetycznego ἐλθὼν τις, który materializuje się w postaci Orestesa.²³² Zakres semantyczny tego pierwszego obejmuje, jak wiadomo, ‘sędziego’, co też wiąże się z całym bagażem legalistycznych konotacji. Stąd też scholiasta tłumaczy opozycję δικαστής – δικηφόρος następująco: κριτὴν ἢ τιμωρόν· ὃ ἐστὶν ἀκουσόμενον τοῦ πράγματος, ἢ πρὸ ἀκοῆς τὴν τιμωρίαν ἐπάξοντα ὡς ἀναμφιβόλου ὄντος τοῦ κακοῦ. Znaczenie ‘sędziego’, ‘ten, który wysłucha sprawy’, z pewnością uznać można za swoistą prefigurację trybunału Areopagitów;²³³ wydaje się ono jednak niekompatybilne z dramaturgicznym kontekstem omawianej wypowiedzi. Z jednej strony bowiem w świecie przedstawionym Ofiarnic nie ma miejsca na ‘sędziego’ czy jakkolwiek rozprawę, z drugiej zaś w przypisanych Elektrze wypowiedziach postępowanie zabójców Agamemnona przedstawione zostaje jako ἀναμφίβολον κακόν. Pojęcia δικαστής i δικηφόρος posiadają jednak wspólny zakres semantyczny, który zresztą wydaje się definiować następująca zaraz po *deliberatio* Elektry odpowiedź Chóru: ἀπλωστὶ φράζουσ' ὅστις ἀνταποκτενεῖ (121).²³⁴ Tym, który zabije w odwecie, mścicielem, τιμωρός może być zarówno δικαστής i jak też δικηφόρος;²³⁵ apel o ‘zemstę’ do sędziów attyckich, o to, aby sami stali się τιμωροί sprawy oskarżyciela, to niemal *locus communis* greckiej retoryki sądowej. Na czym zatem opiera się jukstapozycja tych dwóch pojęć? Różnica tkwi zapewne we wspomnianych legalistycznych konotacjach: δικαστής kojarzy się wyraźnie z pozytywną ewaluacją moralną zemsty, pojęciu δικηφόρος zaś bliżej do aksjologicznie neutralnego odwetu. Które z nich odnosi się do Orestesa? Czy

²²⁷ Vickers (398) dostrzega w tym pojęciu „authority, which is the prerogative of the legitimate descendants of the *oikos*”; zgodnie z tą interpretacją miałoby ono wyraźny walor moralny.

²²⁸ Por. e.g. *Ag.* 385 (explicite) i *Ag.* 931-943 (implicite); na temat znaczenia πειθώ w *Orestei* – zaskakująco krótką – dyskusję oferuje Buxton (1982: 105-114); por. też Macleod 1982: 135.

²²⁹ Dość oczywista atrybucja tej wypowiedzi pozostaje mimo to koniekturą (Portus); MSS – nulla nota (zob West app. crit.).

²³⁰ Por. Garvie 1986 ad loc. „the chorus-leader persists in her belief that all is well”.

²³¹ Lausberg 427.

²³² Por. Garvie 1986 ad 119 (z dalszymi odniesieniami): „there can be little doubt that the Chorus-leader (and the audience) is thinking specifically of Orestes.”

²³³ Por. Goldhill 1992: 29; Porter 2005: 314.

²³⁴ Podlecki (1966: 71) dostrzega wspólny zakres semantyczny obydwu tych pojęć gdzie indziej: Her [sci. Electra's] formulation shows clearly the link between the two senses: a «dicast» or juryman is a «bringer of justice».

²³⁵ LSJ s.v. δικαστής II i s.v. δικηφόρος; por. też

jest przedstawiony zostaje on jako δικάστης czy też może δικηφόρος?²³⁶ W obecnej chwili najbardziej przekonującą jest... odpowiedź chóru: ἀπλωστί φράζουσ' ὅστις ἀνταποκτενεῖ.

Orestes *prostropaios*. W negatywnej ewaluacji zemsty Ajschylejskiego Orestesa dominuje aspekt rytualno religijny. Wydaje się on przy tym przekraczać ramy tekstu, materializując się w osobach potwornych Erynii (pomijając już wyeksploatowaną anegdotę o kobietach roniących podczas ich pierwszego występu), opisywanych niekiedy jako 'animate agents of pollution'.²³⁷ Przed przystąpieniem do rozważań na temat tego konkretnego aspektu ewaluacji postaci i postępowania Orestesa, warto przytoczyć jedną wypowiedź, ze względu na swe aktancyjne uprzywilejowanie będącą wyraźną problematyzacją zemsty bohatera w aspekcie czysto religijnym. Na wspomnianą wyżej ekshortację Chóru: [εὐχου ἔλθεῖν τινα] ὅστις ἀνταποκτενεῖ (121) przypisana Elektrze odpowiedź brzmi: καὶ ταῦτά μοῦσιν εὐσεβῆ θεῶν πάρα; (122). Bezpośrednio problematyzacji w aspekcie religijnym podlega tu sam akt prośby-modlitwy o nadejście 'mściciela, który zabije'. Wydaje się to jednak argumentem *a fortiori* na rzecz problematyzacji czynu Orestesa. Wyrażoną w tej wypowiedzi wątpliwość powszechnie odnosi się jednak nie tyle do zemsty *per se* ('czy godzi się modlić o zemstę'), lecz to jej konkretyzacji, w postaci matkobójstwa.²³⁸

ὁρῶ δ' ἐπ' ὀμφαλῶ μὲν ἄνδρα θεομυσῇ | ἔδρας ἔχοντα προστρόπαιον (40n) – to pierwsza, przypisana postaci Wieszczy, wypowiedź w tekście Eumenid, wyrażająca negatywną ocenę postaci Orestesa w aspekcie rytualno-religijnym. Jednoznacznym z paradygmatycznego punktu widzenia wykładnikiem ewaluacji jest tutaj epitet θεομυσής;²³⁹ drugi z nich, προστρόπαιος, który w przytoczonej lekcji²⁴⁰ odnosi się do postaci Orestesa, wydaje się pod tym względem mniej jednoznaczny. Jego zakres semantyczny, obok znaczenia 'polluted person', obejmuje bowiem również koncepcje niekoniecznie wyrażające jakąkolwiek ewaluację, jak np. 'błagalnik'; co więcej, takie właśnie jego odczytanie w omawianym passusie sugeruje glosa Tricliniusa (προστρόπαιον ἰκετεύοντα).²⁴¹ Zapewne w neutralnym moralnie znaczeniu pojawia się ono w Ag. 1587²⁴² oraz w Eu. 234.²⁴³ Warto jednak podkreślić, iż podstawowa definicja tego pojęcia ('błagalnik proszący o oczyszczenie', LSJ I.1) obejmuje obydwa wskazane znaczenia.

Ten sam epitet w doryckim wariantcie ποτιτρόπαιος służy już wyrażeniu negatywnej ewaluacji Orestesa w przypisanej chórowi Erynii wypowiedzi: ποτιτρόπαιος ὢν δ' ἕτερον ἐν κάρῃ | μιάστορ' ἑκείνουτ' πάσεται (176n). Słowa te jednoznacznie odniesione są do postaci Orestesa przez (poprzedzający cytowany locus) zaimek τόν (174). Aspekt paradygmatyczny

²³⁶ Srebrny 1964: 96 odnosi tę pojęciową *dubitatio* do ontologicznej natury samego mściciela, nie zaś jego δίκη: „δικαστής – das wäre in diesem Fall jener von der Vorsängerin genannte δαίμων; δικήφορος, derjenige, welcher der gerechte Strafe vollziehen wird (...) ein Mensch, also – Orestes”.

²³⁷ Parker 1983: 107, który jednak podkreśla, że „they are not formally identical with pollution (rather they 'arrive where a man hides bloody hands'), there is no difference between its effects and theirs, and the operations of the two are normally co-extensive”.

²³⁸ Por. Garvie 1986 ad loc.; zob. też Srebrny 1964: 96, który jednak dokonuje, w mojej opinii, zbyt daleko idącej „psychologizacji” (zob. na ten temat ibid. 9-28) postaci Elektry: „Elektra [ist] bestürzt, obgleich sie im Grunde an dasselbe gedacht hat”.

²³⁹ „Abominable before gods” (LSJ), por. też LSJ i Chantraine s.v. μύσος.

²⁴⁰ West (1990a), który przyjmuje wersję Tricliniusa ἔδρας; większość wydawców preferuje oryginalną lekcję M: ἔδραν, co sugerowałoby związek tego rzeczownika z przymiotnikiem προστρόπαιον (Smyth, Murray, Page 1972).

²⁴¹ Por. też Sommerstein 1989 ad loc. (scil. ἔδραν ἔχοντα προστρόπαιον) „seated in the manner of a suppliant for purification”.

²⁴² Gdzie Triclinius objaśnia je w taki sam sposób: ἦγουν ἰκετεύσας αὐτόν (scil. Θυέστης Ἀτρέα); por. też Fraenkel 3.745.

²⁴³ Por. Fraenkel ibid. (Za Müllerem, który stwierdza, że „ein Prostropaios ist, wie Hiketes, (...) ein solcher der sich zu einem andern hinwendet”)

zawartego w nich sądu wartościującego determinuje następujące później wyrażenie ἔτερος μιάστωρ: pojęcie ποτιστρόπαιος musi tu bowiem być równoważne z πρώτος μιάστωρ.²⁴⁴

Równie wyrazistą ocenę postaci Orestesa przedstawia kolejna przypisana Eryniom wypowiedź: τοὺς μὲν καθαρὰς «καθαρῶς» χεῖρας προνέμοντας | οὐτίς ἐφέρει μῆνιν ἀφ' ἡμῶν (...) ὅστις δ' ἀλιτῶν ὥσπερ ὃδ' ἀνὴρ | χεῖρας φονίας ἐπικρῦπτει (313-7). Na planie syntagmatycznym do postaci mściciela jednoznacznie odnosi ją zaimek deiktyczny ὃδε; z kolei epitet φόνιος, mimo iż sam w sobie wcale nie musi denotować rytualnej nieczystości (LSJ II: 'blood stained'), zestawiony w opozycji z καθαρὸς wyraźnie funkcjonuje jako wykładnik ewaluacji w tym właśnie aspekcie. *Implicite* podobną ocenę wyrażać mogą inne przypisane Chórowi *Eumenid* wypowiedzi, w których z jednej strony Delfy, miejsce *katharsis* Orestesa, przedstawione zostają jako splamione rytualną nieczystością: πάρεστι γὰς ὀφμαλὸν (...) προσδρακεῖν (...) ἀρόμενον ἄγος ἔχειν (166nn), z drugiej zaś on sam, jako człowiek splamiony krwią (230n, 244-7, 252n, 261-4). Wreszcie wspomnieć należy o peryfrastycznej ewaluacji w tym samym aspekcie, wyrażonej w sekwencji retorycznych pytań: τὸ μητρὸς αἷμι' ὅμαιμον ἐκχέας πέδοι | ἔπειτ' ἐν Ἄργει δώματ' οἰκήσει πατρός; | ποίοισι βωμοῖς χρώμενος τοῖς δημίοις; | ποία δὲ χέρνιψ φρατέρων προσδέξεται; (653-656), w których opisane zostaje wykluczenie z życia społecznego, będące udziałem człowieka, na którym ciąży μιάσμα.²⁴⁵

Konsekwentnie negatywna ewaluacja zemsty Orestesa przypisana postaciom jego adwersarzy w tej najbardziej agonistycznej spośród zachowanych tragedii greckich naturalnie wpisuje się w ich aktancyjną funkcję. Tym bardziej zaskakującą jawi się semantyczna sprzeczność wypowiedzi samego mściciela. W przypisanej Orestesowi wypowiedzi jeszcze w eksodos *Ofiarnic* (1017), mowa o ἄζηλα μιάσματα jego 'zwycięstwa' (νίκης τῆσδε);²⁴⁶ wyrażona w ten sposób ocena jawi się jednoznacznie zarówno w aspekcie paradygmatycznym (μιάσμα) jak też syntagmatycznym: νίκη ἦδε to wszak kolejna instancja metafory zwycięstwo – zemsta, gdzie figuratywną tożsamość tych dwóch pojęć podkreśla zaimek deiktyczny jednoznacznie odnoszący νίκη do zgładzenia Klytajmestry.²⁴⁷

Tej samej postaci przypisane zostają jednak diametralnie odmienne od powyższej oceny. οὐκ εἰμι προστρόπαιος, οὐδ' ἔχων μύσος | πρὸς χειρὶ τῆμῃ σὸν ἐφεζόμεν βρέτας (Eu. 445n) – zwraca się Orestes do Ateny, rozpoczynając w ten sposób swoją 'autoprezentację'. Wyrażenie οὐδ' ἔχων μύσος jest z paradygmatycznego punktu widzenia jednoznaczne; z kolei polisemiczne pojęcie προστρόπαιος ze względu na jego bliższy i dalszy kontekst, w tym miejscu nie może być utożsamiane z ἱκετής – Orestes w *Atenach* wszak jest błagalnikiem, co podkreśla *explicite* sam tekst (474), a jeszcze bardziej wyraziście aspekt teatralny omawianej wypowiedzi: Orestes zasiada (446) czy wręcz w rytualnym geście obejmuje (259) ołtarz bogini, pod której opiekę się oddaje.²⁴⁸ Biorąc to pod uwagę, wyrażenie οὐκ εἰμι προστρόπαιος można odczytać jako litotyczną pozytywną ewaluację w aspekcie rytualno-religijnym (= καθαρὸς εἰμι). Równie wyrazistą wydaje się przypisana Orestesowi apostrofa do nieobecnej jeszcze Ateny towarzysząca jego ponownemu wejściu na scenę:²⁴⁹ ἦκω· δέχου δὲ πρευμένως ἀλάστορα, | οὐ προστρόπαιον οὐδ' ἀφοίβαντον χέρα (236n). Paradygmatycznie jednoznaczny litotom οὐ προστρόπαιος i οὐκ ἀφοίβαντος χέρα towarzyszy tu jednak

²⁴⁴ Por. Sommerstein 1989 ad loc.: 'here it means in effect «still unpurified»'.

²⁴⁵ Por. Sommerstein 1989: ad loc., 205n, z dalszymi odniesieniami.

²⁴⁶ West (1990a) wspomina dwie koniektury, które mogą istotnie modyfikować znaczenie tego passusu: Wecklein zamiast μιάσματα proponuje σκυλεύματα (łupy – tj. zbroja zdarta z pokonanego przeciwnika) zaś Blaydes μηνύματα (znaki / stygmaty).

²⁴⁷ Warto pamiętać, że słowa te Orestes wypowiada stojąc nad trupami Ajgistosa i Klytajmestry trzymając w ręku skrwawiony miecz (Taplin 1977: 357nn, który też, wbrew *communis opinio*, uważa, iż w scenie tej nie zostało wykorzystane ἐκκύκλημα).

²⁴⁸ Por. Taplin 1977: 387n (the main part of *Eum* takes the form of a «suppliant play», 387).

²⁴⁹ Na temat zmiany miejsca akcji w *Eumenidach* zob. Taplin 1977: 377nn.

problematiczny epitet ἀλάστωρ; wprawdzie wśród jego słownikowych definicji brak odniesień do rytualnej nieczystości, jednak, jak podkreśla Parker, trudno niekiedy wytyczyć jednoznaczną granicę między gniewnymi duchami wywołanymi zabójstwem,²⁵⁰ które wszak wiązało się z rytualną nieczystością, a nią samą.²⁵¹ Towarzyszącą tej wypowiedzi wewnętrzną sprzeczność usiłuje się rozwiązać wskazując na związki, które mogłyby łączyć pojęcie ἀλάστωρ z hikezją²⁵² (δέχου ἀλάστορα » δέχου ικέτην), co jednak, biorąc pod uwagę werbalną responsję z niektórymi passusami w Ag., nie pozbawiałoby go dwuznaczności; niektórzy (Taplin) przeto proponują emendację ἀλητῶρ, którego to leksemu słownikowa definicja (za Hesych.) sprowadza się wprawdzie do lakonicznego ἱερεύς, etymologia może jednak wskazywać na związek z ἀλάομαι,²⁵³ co z kolei sugerowałoby znaczenie 'wanderer'.²⁵⁴ O wiele bardziej jednoznacznym jawi się wyrażony chwilę później sąd wartościujący: καὶ νῦν ἄφ' ἄγνοῦ στόματος εὐφήμως καλῶ | χώρας ἄνασσαν τῆσδ' Ἀθηναίαν (287n). Określenia ἄφ' ἄγνοῦ στόματος i εὐφήμως w jednoznaczny sposób podkreślają stan rytualnej czystości. Równie wyraziste jako ocena są słowa przypisane samej Atenie: ἄλλως τε καὶ σὺ μὲν κατηρυκῶς νόμῳ | ικέτης προσῆλθες καθαρὸς ἀβλαβῆς δόμοις (Eu. 473n).²⁵⁵ Skąd zatem owa ewaluacyjna rozbieżność między wypowiedziami przypisanymi tej samej postaci? Orestes z jednej strony stwierdza, iż ciąży na nim ἄζηλα μιάσματα, z drugiej zaś utrzymuje, że jest καθαρός. Odpowiedzi udziela on sam: w jego *rheseis* dwukrotnie opisane zostają κάθαρμοι, jakim poddał się w toku swego wygnania (283n, 285n, 451n). Stąd też logiczną konstatację stanowią słowa: βρίζει γὰρ αἷμα καὶ μαραίνεται χερός, | μετροκτόνον μίasma δ' ἔκπλυτον πέλει (280n). Udając się na dobrowolne na wygnanie Orestes jeszcze obarczony był rytualną nieczystością; później jednak dostąpił oczyszczenia co też czyni jego konstatacje w *Eumenidach* logicznie uprawnionymi. Nie jest to miejsce, aby rozstrzygać z dawna problematyczną kwestię 'podwójnej katharsis' – tej delfickiej i tej dokonanej podczas tułaczki. Warto natomiast zapytać, dlaczego w wypowiedziach Erynii mimo wszystko przedstawiany jest on jako postać rytualnie skażona. Wszak, w przeciwieństwie do innych sądów wartościujących, te dotyczące sfery rytuału wiążą się z pewną obiektywną normą jaką była niemal fizycznie pojmowana czystość lub nieczystość. Tymczasem przypisane Eryniom sądy wartościujące trwają przy tym właśnie aspekcie ewaluacji (czego manifestacją jest również sam ich pościg), mimo iż Orestes, zgodnie z jego wypowiedziami, dopełnił rytualnych wymogów, które powinny zdjąć z niego odium nieczystości. Negatywna weryfikacja którejś z powyższych propozycji jest najprostszą – i najmniej przekonującą – interpretacją wyrażonej w nich *contradictio*. Niektórzy problem ten odczytują jako poetycką osobliwość,²⁵⁶ jedną z wielu nierozwiązanych sprzeczności i niejednoznaczności towarzyszących dramatom Ajschylosa. Inni sugerują jakoby dokonujące

²⁵⁰ LSJ: 'avenging spirit or a deity'.

²⁵¹ Parker 1983: 10: 'pollution appears not as a mess of blood, but as the anger of the victim, or of avenging spirits acting on his behalf'; gdzie indziej (14) opisuje on jednoznacznie alastores jako 'polluting demons'.

²⁵² Sommerstein (1989 ad loc.) powołuje się tu na badania, który, w oparciu o Pherecyd. fr. 175, utożsamia epitety Ἰκέσιος i Ἀλάστορος (epitety Zeusa) (455), zaznaczając przy tym, że 'pour Eschyle ἀλάστωρ et ἀλάστορος sont interchangeable (455 p. 1); najnowsze ujęcie tego problemu przedstawia Geisser (2002: 147nn), która również uznaje, iż w tym miejscu najbardziej stosownym jest tłumaczenie 'Wanderer oder Schutzfliehende' (149).

²⁵³ Chaintraine wiąże je etymologicznie z λήτωρ (z α protheticum), s.v..

²⁵⁴ Taplin 1977: 378n, p. 4, który uzasadnia emendację stwierdzeniem, że 'the corruption from a rare word [ἀλήτωρ JK] to a favourite tragic one [ἀλάστωρ] could be easy.'

²⁵⁵ νόμῳ, samo w sobie sugerujące pozytywną ewaluację w aspekcie moralno-prawnym, jest zaproponowaną przez Dindorffa emendacją powszechnie uznanej zepsutą lekcji MSS ὅμως. Zgodnie z nią, pozytywny wydźwięk participium κατηρυκῶς ('przygotowany, doprowadzony do ładu') byłby zestawiony z również pozytywnymi καθαρός i ἀβλαβής; por. też Sommerstein 1989 ad loc.

²⁵⁶ 'in the exceptional poetical conception of Aeschylus' *Eumenides*, they continue their assaults after the murderer's hands are clean' Parker 1983: 107.

się w Delfach bądź gdzie indziej rytualne oczyszczenie było jedynie częściowe: jego skutkiem miałyby być sen Erynii, które jednak obudziwszy się kontynuują swój pościg.²⁵⁷ Skąd ta ledwie 'częściowa' skuteczność delfickiej *katharsis*? Zgodnie z nader tradycyjną interpretacją *Oresteï* jako alegorii moralnego postępu ludzkości, zawodność rytualnego oczyszczenia sugeruje, iż amoralna, czysto mechanistyczna katartyka ustępuje miejsca zinterioryzowanej Sprawiedliwości, której szafarzem jest trybunał sądowy reprezentowany przez Areopag; dopiero po uniewinniającym wyroku Erynie zaprzestają na dobre swego pościgu. Nie jest to miejsce na dokonywanie *refutatio* tej nazbyt optymistycznej i anachronicznej²⁵⁸ egzegezy trylogii Ajschylosa.²⁵⁹ Wystarczy jedynie przypomnieć, jak wielkie znaczenie przypisuje się rytualnej czystości w mowach sądowych (a także w *Prawach* Platona), aby pozbyć się złudzeń, jakoby Ajschylos lub odbiorcy jego poezji mogli postrzegać *katharmoi* jako zbiór pustych i amoralnych gestów. Niektórzy z kolei podkreślają, że zbrodnia tak ciężka jak matkobójstwo wymyka się możliwościom tradycyjnej katartyki; rzeczywiście zarówno prawo attyckie jak też magnezyjskie Platona traktują zgładzenie któregoś z rodziców jako zbrodnię szczególną, wobec której nie miały zastosowania żadne 'łagodzące' procedury sądowe (v. i.). Taką interpretację podważa jednak niesławny 'biologiczny' argument Apollona, który de facto zrównuje *matricidium* ze 'zwykłym' zabójstwem.

Zasadnym może wydawać się odczytanie omawianej sprzeczności jako swego rodzaju semantycznej dysocjacji: etyki i kwestii rytualnej czystości dotąd nierozzerwalnie związanych. Z jednej strony argumenty Orestesa, które podkreślają jego, 'udokumentowaną' przebytymi *katharmoi*, rytualną *sensu stricto* czystość, co umożliwia mu dochodzenie swojej sprawy przed obliczem Ateny (276-9, 447n), z drugiej zaś argumenty Erynii, odnoszące się do 'moralnego' μίσος, wyrażonego językiem (i obrazem) rytualnej nieczystości, od którego uwalnia go dopiero werdykt Areopagu.²⁶⁰ Ta semantyczna anomalia wiąże się z anomalią pragmatyczną: zgodnie z procedurami klasycznych Aten rytualne oczyszczenie następowało dopiero po ewentualnym uniewinnieniu (przez co καθαρός zawsze był δίκαιος), tutaj zaś kolejność ta zostaje odwrócona.

Negatywna ewaluacja zemsty Orestesa nie ogranicza się jednak wyłącznie do sfery rytualno-religijnej, choć pod tym względem wydaje się ona najbardziej wyrazista. W II stasimon *Eumenid* wyrażone zostają tak explicite jak też implicite liczne sądy wartościujące, w których wykładnikiem ewaluacji jest pojęcie δίκη i inne leksemy związane ze sferą moralno-prawną. W otwierającej tę pieśń wypowiedzi 'sprawa' Orestesa określona zostaje wyrażeniem δίκη, δίκας βλάβη, τοῦδε μητροκτόνου (492). W przytoczonej postaci (koniektura Westa) ewaluacja moralna zawiera się w polyptotycznej *distinctio*, gdzie pojęcie δίκη funkcjonuje z jednej strony w wąskim, proceduralnym znaczeniu 'sprawa sądowa', z

²⁵⁷ Ale jednak nie mogą dotrzymać kroku swej ofierze, co Sidwell (1996: 45) również interpretuje jako działanie częściowo skutecznego oczyszczenia.

²⁵⁸ Interpretacja ta opiera się na (bliskim nowożytnej jurysprudencji) założeniu, że instytucjonalny wymiar sprawiedliwości (symbolizowany przez trybunał Areopagu) wyklucza zemstę jako sposób dochodzenia krzywdy; tymczasem w klasycznych Atenach ta ostatnia była kluczowym elementem tego pierwszego (np. w publicznych oskarżeniach v. i.).

²⁵⁹ Do najbardziej prominentnych jej eksponentów należał Kitto (1964²: 81nn; 1997: 92n); w polskiej literaturze przedmiotu ten punkt widzenia przyjmuje Chodkowski (1994: 271n; por. też Chodkowski 2005: 708). W tym kontekście warto przytoczyć tu wyprzedzającą swoje czasy opinię Lloyd-Jones'a (1971: 94n): 'the cliché we have heard repeated all our lives, that the Eumenides depicts the transition from the vendetta to the rule of law is utterly misleading (...) If at this time Athene chooses to institute a new court, this court is not to replace, but to assist the Erinyes', wciąż jeszcze będącą głosem wołającego na puszczy; wśród, wciąż nielicznych, badaczy odrzucających ów schemat 'moralnego postępu' wymienić należy Gagarina (1976: 68n).

²⁶⁰ Por. Jones 1962: 105nn.

drugiej zaś w emfatycznie moralnym 'Sprawiedliwość'.²⁶¹ W aspekcie paradygmatycznym δίκας (lub Δίκας) βλάβα odczytać można jako peryfrazę ἀδικία. Z syntaktycznego punktu widzenia wyrażenie δίκας βλάβα pozostaje w apozycji do poprzedzającego je δίκας: tym samym negatywnej ewaluacji bezpośrednio podlega tu nie tyle sam akt zgładzenia Klytajmesty, lecz 'sprawa', w której Orestes utrzymuje, iż dokonał tego δικαίως (por. Eu. 468, 612n).²⁶² Tym samym w przytoczonej postaci wypowiedź ta stanowi jedynie pośrednią – choć nader wyrazistą – moralną ocenę zemsty Orestesa. O wiele mniej jednoznaczna jest ewaluacja, którą sugeruje lekcja MSS omawianego passusu: δίκας καὶ βλάβας oraz najbardziej rozpowszechniona jego emendacja: δίκας τε καὶ βλάβας. Pojęciu βλάβης *per se* trudno przypisywać walor moralny,²⁶³ pomijając idiomatyczny zwrot ἡ πᾶσα βλάβη, który może niekiedy denotować negatywną ewaluację osoby, nie zaś zdarzenia lub rzeczy.²⁶⁴ Wyrażenie δίκας τε καὶ βλάβας interpretuje się przeto jako *hendiadys*, oznaczające tyle co 'szkodliwa sprawa'.²⁶⁵

πίτνει δόμος Δίκας (515) – przedmiotem tego figuratywnego sądu wartościującego jest znowu 'sprawa' Orestesa, ściślej zaś mówiąc jego ewentualna wygrana. To nader wyraziste paradygmatycznie potępienie (por. Schol: ἀπόλωλε τὸ δίκαιον) również trudno jednoznacznie odnieść do samego czynu Orestesa. Syntagmatycznie wiąże się on bowiem z jego uniewinnieniem.²⁶⁶ Kilkakrotnie w II stasimon Erynie przedstawiane są (przedstawiają się) jako strażniczki Δίκη (525, 538-42), σωφροσύνη (521, 535) i εὐσέβεια (534) co stanowi niedwuznaczną sugestię, iż ten, którego ścigają, Orestes, swym postępowaniem naruszył te pryncypia. Stąd też wyraźną aluzją do postaci mściciela uznać można emfatyczne, formalnie pozbawione jakichkolwiek intratekstualnych referencji, sądy wartościujące: ἔρματα προσβαλὼν Δίκας (564) czy τὰ πόλλ' ἄγοντα παντόφουρτ' ἄνευ δίκας βιαίως (554).

Wyjawszy wspomnianą wcześniej wypowiedź Ateny, wyraźnie implikującą ocenę zemsty Orestesa jako dokonanej δικαίως, wszystkie inne wpisują się nader wyraźnie w aktancyjne funkcje postaci, którym zostały przypisane. Nie oznacza to, naturalnie, iż (przynajmniej) z jednej strony muszą być one 'nieprawdziwe'; ich aktancyjny kontekst sugeruje jedynie, aby odczytywać je przed wszystkim w aspekcie illokucyjnym, jako wypowiedzi definiujące wzajemne relacje dwóch antagonistów.

καὶ ταῦτα μ' ἐστὶν εὐσεβῆ θεῶν πάρα;

Podsumowanie.

Semantyka moralnej ewaluacji w *Orestei*, jak już zaznaczono w uwagach wstępnych, daleka jest od jednoznaczności i przejrzystości; w istocie cechuje ją manticzna zagadkowość – a dotyczy to nie tylko wypowiedzi przypisanych Kassandrze. Przede wszystkim wynika to ze stanu zachowania tekstu trylogii, zwłaszcza zaś jej środkowej części. *Variae lectiones* czy też rozmaite próby emendacji ewidentnie zepsutych fragmentów dają w efekcie różnorodne, bywa że sprzeczne znaczenia ewaluacyjne. Wśród nacechowanych aksjologicznie wypowiedzi, które nie budzą tak istotnych wątpliwości natury tekstualnej, wiele wyraża

²⁶¹ West (1990b: 284) rozważa także lekcję Δίκας, co jeszcze wyraźniej podkreślałoby aksjologiczny charakter tego pojęcia.

²⁶² West (ibid): 'this matricide's cause, injurious to justice'.

²⁶³ Tak Srebrny: 'jego prawda, jego grzech'; por. też Schadewaldt 1932: 322 (zwl. p. 5).

²⁶⁴ Por. LSJ s.v. 1 ('who is naught but mischief'), zob. też Kamerbeek 1974 ad S. El. 784.

²⁶⁵ Por. Sommerstein 1989 ad loc., który przytacza tłumaczenie Lloyd-Jonesa 'injurious cause'; por. też Smyth: 'wrongful cause'; Fraenkel 2.375 p. 1 (cytując Stanley'a *si vicerit causa noxia huiusce matricidae*), Drake (ad loc.) uważa jednak iż wyrażenie δίκας τε καὶ βλάβας nie można traktować jako *hendiadys* (dopuszcza taką interpretację w odniesieniu do δίκας καὶ βλάβας), tłumacząc je '[this matricide's] definition of right and wrong'; Gagarin (1976: 73) interpretuje natomiast te dwa pojęcia rozdzielnie jako 'the plea and the wrong'.

²⁶⁶ Niezrozumiałą jest interpretacja proponowana przez Sommersteina (1989 ad loc.): '[the Erinyes] will in the last resort, if balked of their prey, will themselves overthrow [JK] even that edifice of Justice'.

moralną ewaluację niejednoznaczną (lub wieloznaczne) już to na planie paradygmatycznym, już to syntagmatycznym. Zwłaszcza ten ostatni aspekt zwraca szczególną uwagę: wiele skądinąd nader wyrazistych (plan paradygmatyczny) sądów wartościujących przedstawionych jest w formie – pozornie – oderwanych od toku narracji lirycznych parabol, których związki z konkretnymi zdarzeniami lub postaciami na mniej lub bardziej oczywistych responsjach werbalnych lub semantycznych.

Przystępując do odczytywania dramatu, który swój finał znajduje ‘w sądzie’, naturalną rzeczą jest oczekiwać sprzecznych ocen moralnych odnoszących się do przedstawionych w nim wydarzeń i uwikłanych w nie postaci. Trylogia Ajschylosa czyni zadość tym oczekiwaniom. Jak widać, każde niemal wydarzenie podlega tu sprecznej, przeciwstawnej ewaluacji; każdy akt zemsty przedstawiany jest z jednej strony jako akt *díkē*, z drugiej zaś – jako nowa zbrodnia. Spostrzeżenie to, w krytyce *Oresteï*, czy też tragedii w ogóle, zakrawa oczywiście na truizm. Wszak to właśnie aksjologiczna sprzeczność towarzysząca ludzkiemu postępowaniu uznawana jest w nowożytniej estetyce za kluczowy element *tragizmu*. Język moralnej ewaluacji w *Oresteï* daleko wykracza poza prostą antynomię sprawiedliwy – niesprawiedliwy. Poszczególne wydarzenia, wyrządzone krzywdy, akty zemsty podlegają sprzecznym ocenom w wielu różnych aspektach.

Ofiarowanie Ifigenii wyraziście negatywnej ewaluacji w sferze rytualno-religijnej; antytetyczne oceny tego zdarzenia sprawiają wrażenie wysoce niejednoznacznych lub zgoła ironicznych. Ewentualne potępienie wyprawy trojańskiej (jako przyczyny śmierci wielu Achajów) z kolei dotyczy głównie aspektu prudencjalno-intelektualnego, podczas gdy pozytywna ewaluacja wiąże się przede wszystkim ze sferą moralno-prawną i religijną. Moralne oceny odnoszące się do uczty Tyestes, za którą odpowiedzialność również przypisywana jest Agamemnonowi, oraz do aktu podeptania purpury są bardziej jednostronne; w tym pierwszym przypadku, czemu trudno się dziwić, dotyczą one sfery rytualno-religijnej, w tym drugim zaś, opis zdarzenia drogą werbalnych i semantycznych reminiscencji sugerować może również podobną ocenę w aspekcie moralno-prawnym. Jednoznacznie pozytywna ewaluacja postaci Agamemnona dotyczy wyłącznie ‘wartości agonistycznych’, związanych z homerycką kulturą wstydu / sukcesu, z należną mu jako najlepszemu z Achajów i dowódcy wielkiej wyprawy *τιμῇ*. Nigdzie natomiast, co trzeba podkreślić, nie zostaje on opisany jako *δίκαιος βασιλεύς*.

Moralne oceny losu Agamemnona i zemsty Klytajmestry są jeszcze bardziej spolaryzowane. Zarówno śmierć tego pierwszego jak też czyn tej ostatniej podlegają konsekwentnie pozytywnej ewaluacji w aspekcie moralno-prawnym. Co więcej, wydają się również wyrażać ją wypowiedzi aktancyjnie uprzywilejowane. Antytetyczne oceny moralne dotyczą jednak innych aspektów. Zemsta Klytajmestry podlega negatywnej ewaluacji w sferze religijno-rytualnej, jako kolejne – po ofiarowaniu Ifigenii i uczcie Tyestes – *μίασμα* domu Atrydów. Tymczasem los Agamemnona oceniany jest negatywnie – co stanowi logiczną konsekwencję ewaluacji jego postaci – w zakresie wartości agonistycznych: za życia *τίμιος* zginął *ἀτίμως*.

Sądy wartościujące, które odnoszą się do śmierci Klytajmestry i zemsty Orestesa z grubsza odzwierciedlają te dotyczące losu Agamemnona i zemsty, której pada ofiarą. W pozytywnej ewaluacji tego zdarzenia, zarówno pojmowanego od strony *πάσχοντος* jak też *ποιούντος*, dominuje aspekt moralno-prawny. Antytetyczne oceny nie przedstawiają jednak tego zdarzenia jako kolejnej *ἀδικία*, lecz jako kolejna *ἀτιμία* – w odniesieniu do losu Klytajmestry, lub kolejne *μίασμα* – w odniesieniu do zemsty Orestesa. Tym razem jednak ta ostatnia ocena, ze względu na dokonujące się w toku narracji rytualne oczyszczenie mściciela, zostaje również zaprzeczona. Warto też zaznaczyć, że w przeciwieństwie do częstego motywu towarzyszącego moralnej ewaluacji matkobójstwa w dramatach Eurypidesa, antytetyczne oceny tego zdarzenia u Ajschylosa nie dopuszczają jakiegokolwiek moralnej ‘syntezy’ w rodzaju *δίκαια μὲν ἦδ' ἔχει, σὺ δ' οὐχὶ δρᾷς* (El. 1244); aksjologiczne

sprzeczności przeciwstawione wydają się tu na zasadzie ‘wszystko albo nic’, tj. pełnej słuszności zgładzenia Klytajmestry (Orestes, Apollo) lub też całkowitej niegodziwości – wyrażonej przede wszystkim terminologią rytualno-religijną – tego postępu (Erynie).²⁶⁷ Jak widać z tego pobieżnego podsumowania, towarzyszące wyrażonym w trylogii Ajschylosa etycznym ocenom sprzeczności – i tym samym kryjące się za nimi konflikty wartości – nie są symetrycznie antytetyczne, lecz obejmują wiele różnych aspektów semantyki moralnej ewaluacji. Towarzyszący kolejnym, następującym po sobie aktom zemsty tragiczny paradoks nie powinien być przeto sprowadzany do prostego oksymoronu ‘sprawiedliwa kara będąca nową zbrodnią’.

²⁶⁷ Por. Burnett (1998: 116), która odnosząc się do zemsty Orestesa mówi: ‘the matricide was just because [JK] Clytemnestra was polluted and hateful to the gods’

3. ELEKTRA SOFOKLESA

Niewiele spośród zachowanych tragedii greckich wzbudza tyle interpretacyjnych kontrowersji. Dotyczą one, oczywiście, etycznej wymowy wydarzeń składających się na tragiczny *mythos*, będący kolejną dramatyzacją najbardziej znanej mitycznej zemsty. 'W porównaniu z pozostałymi dwoma wielkimi tragikami, których tendencje wydają się jednoznaczne, Sofokles w osobliwy i zarazem specyficzny sposób [withdrawn his meaning from open scrutiny] Czy *Elektra* Sofoklesa jest bezrefleksyjną apologią 'delfickiego matkobójstwa', pogodną 'homerycką' wersją tego, co u Ajschylosa i Eurypidesa, u każdego na swój sposób, straszne i nieludzkie? Czy może raczej wyraża subtelny, bo ironiczny i daleką od prozaicznej jednoznaczności krytykę wydarzeń, postępów i stojących za nimi motywów, jakie przedstawiała mityczna tradycja? Czy prawdziwymi nikczemnikami tej tragedii są Klytajmestra i Ajgistos, czy może... Elektra i Orestes? Wreszcie osławiony biograficzny argument: 'czy ów (rzekomo) *pius Sophocles* może być krytykiem delfickiego boga? A jeśli *Elektra* rzeczywiście jest apologią Apollona, to czy dokonuje się to poprzez przedstawienie w osobach i postępowania mścicieli pozytywnego paradygmatu bezwzględного, bezwarunkowego podporządkowania boskim nakazom, czy też przeciwnie, poprzez sugestię, że z tak potworną zbrodnią delficki bóg nie miał i nie mógł mieć nic wspólnego?

Tylko nieliczne interpretacje tej nader problematycznej tragedii wyrażają w sposób jednoznaczny którąś z tych skrajnych postaw. Nowsze lektury Elektry Sofoklesa proponują bardziej złożone jej odczytanie, choć zwykle dokonane z mniej lub bardziej wyraźnym wskazaniem w jednym z owych dwóch skrajnych kierunków interpretacyjnych.

Śmierć Agamemnona i *dike* Klytajmestry.

κοῦδεῖς τοῦτων οἴκτος ἀπ' ἄλλης | ἢ 'μοῦ φέρεται, σοῦ, πάτερ, οὕτως | αἰκῶς οἰκτρῶς τε θανόντος (100nn) – ta przypisana tytułowej bohaterce wypowiedź, będąca częścią składającego się na parodos dramatu lirycznego lamentu, nader dobitnie wyraża negatywną ewaluację losu Agamemnona w aspekcie agonistycznym, 'kultury wstydu'.¹ Motyw 'niesławnej śmierci' Atrydy podejmowany jest w tekście Elektry wielokrotnie, już to *explicite* już to *implicite*. Niemal identyczny sąd wartościujący wyrażają słowa θανάτου αἰκεῖς (206), odnoszące się, znowu, do śmierci Agamemnona i przypisane, znowu, Elektrze. Tego samego aspektu ewaluacji dotyczy też sąd wartościujący wyrażony w lirycznej wypowiedzi chóru w I stasimon: ἄ [scil. γένυς] νιν [scil. Ἀγαμέμνονα] κατέπεφνεν αἰσχίσταῖς ἐν αἰκείαις (486n). Wprawdzie wyraźnie wskazany zostaje tu *agens*, jest nim jednak personifikowany topór,² od którego ciosu zginął Agamemnon; z jednej strony interpretować można to jako metonimiczną ewaluację postępowania Klytajmestry (narzędzie zamiast sprawcy), z drugiej jednak pominięcie tutaj osoby zabójczyni wydaje się podkreślać pasywny charakter towarzyszącej temu zdarzeniu αἰκία. Negatywna ewaluacja śmierci Agamemnona nie

¹ Por. Sch. ad loc. αἰκῶς δὲ ὅτι πελέκει αὐτὸν μεθ' ὕβρεως ἐτίσαστο (zapewne w nawiązaniu do 485nn). Lekcja MSS ἀδίκως (wg. Lloyd-Jones'a i Wilsona (app. crit.) poświadczona przez D.C. 52.18 (o zabójcach Cezara): εἰ γὰρ ἐκεῖνοι μὴτ' ἀδίκως μὴτ' οἰκτρῶς αὐτὸν ἀπεκτόνεσαν) odnosiłaby tę negatywną ewaluację do sfery moralno-prawnej. Scholiasta zaświadcza jednak obydwie wersje, tj. ἀδίκως i αἰκῶς (ἐν τισιν ὑπόκειται ἀντὶ τοῦ ἀδίκως αἰκῶς); ta ostatnia, w zaproponowanym przez Hermanna attycyzującym wariacie αἰκῶς, jest zgodnie przyjmowana przez wydawców (w przeciwieństwie do ἀδίκως wydaje się stosownym podsumowniem 95-99). Kamerbeek (1974 ad loc.) pojęcie αἰκίης i jego kognaty uznaje za 'key-word of this play', Kells (1973 ad 487) mówi natomiast o 'vain repetition of certain expressions'.

² Kamerbeek (1974 ad loc.) wskazuje na wiele instancji tego rodzaju personifikacji przedmiotów martwych, w tym również zabijającego topora (rytuał βουφόνια, por. Burkert 136-143); osobliwą konsekwencją takiego ich postrzegania były procesy przed trybunałem obradującym w Prytanejon, gdzie osądzone były jako 'sprawcy' zabójstw (por. MacDowell 1963: 85-89).

ogranicza się jednak wyłącznie do owego słowa-klucza. Gdzie indziej, w wypowiedzi Elektry, Agamemnon opisany zostaje jako θανών ἄτιμος (444),³ a tę samą ocenę, peryfrastycznie wyrażają słowa ὃν [Ἀγαμέμνονα] κατὰ βάβαρον αἶαν | φοῖνιος Ἄρης οὐκ ἐξένισεν μητὴρ δ' ἡμῇ κτλ. (95-99).

ἡ γὰρ Δίκη νιν εἶλεν, οὐκ ἐγὼ μόνη | ἣ χρῆν σ' ἀρήγειν, εἰ φρονοῖς ἐτύγχανες (528n) – w tej przypisanej postaci Klytajmestry wypowiedzi, poprzez personifikację pojęcia δίκη nadającą mu wyraziście etyczny walor,⁴ dokonuje się jednoznaczna pozytywna ewaluacja śmierci Agamemnona w aspekcie moralno-prawnym.⁵ Warto podkreślić, że sama w sobie wypowiedź ta niekoniecznie wyraża legitymizację samej zemsty (por. δίκαια ἔχει, σὺ δ' οὐχὶ δρᾷς),⁶ choć oczywiście aktancyjny kontekst wyraźnie na to wskazuje: słowa te są wszak częścią quasi-sądowego agonu Klytajmestry i Elektry, którego przedmiotem jest moralna ocena postępowania tej pierwszej. W taki właśnie sposób interpretowany jest ów sąd wartościujący w wypowiedzi przypisanej Elektrze: ταῦτ' ἐρεῖς ὡς τῆς θυγατρὸς ἀντίποινα λαμβάνεις; (591n). Tu jednak paradygmaticzny aspekt tej wypowiedzi, rozumianej jako sąd wartościujący, może budzić wątpliwości, jako że pojęcie ἀντίποινα, denotujące przede wszystkim aksjologicznie neutralny odwet, niekoniecznie funkcjonować musi jako wykładnik moralnej ewaluacji. Wyraźniej natomiast taka właśnie interpretacja argumentacji Klytajmestry rysuje się w innej wypowiedzi Elektry, powszechnie interpretowanej jako *refutatio* tamtej oceny: οὐ δίκη γ' ἔκτεινας ἀλλὰ σ' ἔσπασεν | πειθῶ κακοῦ πρὸς ἀνδρὸς (561n).⁷ Adverbialnie użyty *dativus* δίκη jest tu jednoznacznym wykładnikiem ewaluacji w aspekcie moralno-prawnym;⁸ z punktu widzenia syntagmatycznego jednak wypowiedź ta jednak dotyczy wyłącznie samego aktu zemsty (ἔκτεινας), niekoniecznie zaś wyraża moralną ewaluację losu Agamemnona. Oczywiście i tu kontekst wydaje się sugerować negatywną ewaluację w tym drugim aspekcie: w dalszej, narracyjnej części *rhexis* Elektry (463-476) ofiara aulidzka przedstawiona zostaje jako zdarzenie niezawinione przez Agamemnona, co, konsekwentnie, wskazuje, iż jego śmierć jako odpłata za śmierć Ifigenii była niezasłużona.

Powyższa, przypisana Klytajmestrze, wypowiedź może wydawać się semantyczną responsją – o zgoła przeciwnej wymowie moralnej – poprzedzających ją słów Chóru, gdzie Agamemnon opisany zostaje wyrażeniem ἀθεώτατα ἄλῳν. Przysłówki ἀθεώτατα wyrażają tu jednoznacznie negatywną ewaluację w aspekcie religijnym,⁹ zaś participium ἄλῳν odnosi ten sąd wartościujący do tej samej sfery semantycznej, co εἶλεν w omówionej wyżej

³ Przymiotnik ἄτιμος (jako przysłówkową *enallage*) łączą z θανών Kells (1973 ad loc) i March (2001 ad loc) – implicite. Kamerbeek (1974 ad loc) dostrzega jednak związek tego przymiotnika (również z zaznaczonym znaczeniem przysłówkowym) z następującym później ἐμασχάλισθη; tym samym negatywna ewaluacja dotyczyłaby tu nie tyle samej śmierci Agamemnona, co sposobu w jaki został potraktowany już *post mortem*.

⁴ Kells (1973 ad loc.) niepotrzebnie zawęża tu znaczenie tego pojęcia: 'Justice (i.e. retribution)'.

⁵ Kamerbeek (1974 ad loc.) zwraca uwagę na wieloznaczność εἶλεν ('put to death', 'caught', 'condemned'); podobnie jak zaproponowana przez Schmidta koniektura τί γάρ; zamiast ἡ γὰρ (zob. Dawe app. crit.) nie zmienia ona w istotny sposób etycznej wymowy całości.

⁶ Contra Winnington-Ingram 1980: 220: 'Clytemnestra claims that *she killed* Agamemnon justly'; Untersteiner (1974: 258) mówi tu o la forza morale, il quale ha la responsabilità di tutto e ha, quindi, determinato la sua [quella di Clitennestra] condotta'.

⁷ Tak np. March 2001 ad 528.

⁸ LSJ s.v. II.3, Kamerbeek 1974 ad loc; Kells 1973 ad loc: 'in justice'.

⁹ Zgodnie z lekcją większości MSS (poświadczoną także w scholion ἀσεβοῦς) ἀθεωτάτας wyrażona tym przymiotnikiem negatywna ewaluacja odnosiłaby się do postaci Klytajmestry (ματρός ἀθεωτάτας), nie zaś do losu Agamemnona (mniej jednoznaczną ewaluację wyraża *varia lectio* ἀθλιώτατας – zob. Dawe app. crit.). Zaproponowana przez Porsona emendacja ἀθεώτατα ('necessary and convincing' – Kamerbeek 1974 ad loc.) jest powszechnie przyjmowana w nowszych wydaniach Elektry.

wypowiedzi.¹⁰ Mimo to przedmiotem ewaluacji wydaje się tu raczej zgładzenie Agamemnona (tj. aspekt ποιούντος) niż jego los (πάσχοντος). O ile bowiem wypowiedź Δίκη νιν εἶλεν, poprzez wspomnianą personifikację funkcjonować może jako aksjologiczna metafora śmierci, to pasywne ἀθεώτατα ἄλλων implikuje ponadto jakąś osobę działającą – i tym samym ewaluację jej postępowania.

Klytajmnestra *dystheos*.

πατέρα φῆς κτεῖναι. τίς ἄν | τούτου λόγος γένοιτ' ἄν αἰσχύων ἔτι | εἴτ' οὐ δικαίως εἴτε μή; (558nn) – w tej przypisanej Elektrze wypowiedzi dokonuje się negatywna ewaluacja zgładzenia Agamemnona (co pośrednio przekłada się na negatywną ewaluację postaci Klytajmestry) w zakresie związanych z 'kulturą wstydu' wartości agonistycznych.¹¹ Wykładnikiem ewaluacji jest tu silnie wartościujące pojęcie αἰσχύων; choć w aspekcie syntagmatycznym przedmiotem wartościowania jest nie tyle samo zabójstwo, co τούτου λόγος, jednak negatywna ewaluacja tego ostatniego stanowi zarazem *a fortiori* negatywną ewaluację tego pierwszego. Warto podkreślić, że w wypowiedzi tej, funkcjonującej zapewne jako jeden z kontrargumentów wobec cytowanych wcześniej słów Klytajmestry (528n),¹² nie zostaje (na razie) zanegowana pozytywna ocena zgładzenia Agamemnona w aspekcie moralno-prawnym; tym samym zaznaczona zostaje tu w sposób jednoznaczny dysocjacja obydwu tych zakresów ewaluacji.¹³ nawet jeśli Agamemnon zgładzony został δικαίως, to mimo to dokonało się to αἰσχροῦς.¹⁴ Sądy wartościujące, które odwołują się do tej ostatniej sfery ewaluacji, pojawiają się w agonie Klytajmestry i Elektry kilkakrotnie. αἴσχιστα πάντων ἔργα δρῶσα τυγχάνεις (586) – to znowu słowa tej ostatniej, pod adresem tej pierwszej, choć tym razem negatywna ewaluacja odnosi się nie tyle do aktu zgładzenia Agamemnona (dokonanego πρόσθεν 588), co do aktualnej względem wypowiedzi sytuacji (τανῦν, 585), tj. małżeństwa Klytajmestry i Ajgistosa, czego eksplikacją są następujące później słowa, wyrażające podobny sąd wartościujący: αἰσχροῦς δ', ἔάν περ καὶ λέγῃς. οὐ γὰρ καλὸν ἐχθροῖς γαμῆσθαι τῆς θυγατρὸς οὐνεκα (593n). Ta ostatnia wypowiedź pod pewnymi względami odzwierciedla poprzednio omówioną (558nn), jako że ewentualna pozytywna ewaluacja postępowania Klytajmestry w aspekcie moralno prawnym (ἀντίποινα λαμβάνεις, 592) zostaje w sposób przyzwalający (ἔάν περ καὶ λέγῃς) przeciwstawiona silniejszej, negatywnej – w zakresie 'kultury wstydu'. Wypowiedzi te i związane z nimi sądy wartościujące, choć wyraziste, są częścią agonu, następujących po sobie *rheseis* obrony i oskarżenia. Nie tylko zatem wpisują się one w aktancyjne funkcje postaci, którym są przyporządkowane, lecz jako

¹⁰ Por. Kells 1973 ad loc. 'ἀλίσκεσθαι is often used of enemies being worsted, overthrown, as αἰρεῖν [JK] of worsting, overthrowing, ruining them'

¹¹ 'Clytemnestra's action had shown a lack of aidôs, of respect for hallowed relationship', Winnington-Ingram 220, który też (221) zwraca uwagę na obosieczny charakter tego argumentu podkreślając, że aidôs uświęca również związki krwi – jak między dzieckiem i matką; stąd też, być może, zarzuty Klytajmestry pod adresem Elektry (615, 622), która nie okazuje swoim stosunkiem do matki należnym jej αἰδώς.

¹² Por. Kells 1973 ad loc.

¹³ Komentarz Jebba: 'The wife who slew her husband would be a criminal [JK], even if the motive had been just retribution [JK]' wydaje się zacierać granice tych dwóch wyrażenie rozdzielonych sfer ewaluacji.

¹⁴ Adkins (1960: 156) wypowiedź tę uznaje za wyraz przewalencji wartości agonistycznych, związanych z 'agathos standard' (ἀγαθός – κακός, καλός – αἰσχροῦς) nad dyskretnymi (δίκαιος): 'to say that an action is *aischron* is to play the ace of trumps: to justify performing it one cannot press the claim that it was *dikaion*, but must maintain that it is in fact not *aischron* after all'; Dover (1983: 41) słusznie zwraca uwagę, że dalsza część *rhesis* Elektry mimo to poświęcona zostaje właśnie *refutatio* argumentu (nigdy *explicite* nie wyrażonego przez Klytajmestrę, v. s.), jakoby zgładzenie Agamemnona było δίκαιον; trudno jednak (jak chce Dover) uznać to za skuteczną *refutatio* argumentu samego Adkinsa zgodnie z retoryczną strategią Elektra zaczyna od silniejszego argumentu (αἰσχύων), aby następnie obalić słabszy (δικαίως) por. Sch. El. 558: ὡς ῥήτωρ διεῖλεν εἰς κεφάλαια τὸν λόγον· καὶ πρώτον κεφάλαιον ὅτι οὐδὲν χαλεπώτερον τούτου εἴ γε δικαίως, δεύτερον ὅτι οὐ δικαίως ἀλλὰ πεισθεῖσα Αἰγίσθῳ.

elementy quasi-sądowej, retorycznej wymiany argumentów i kontrargumentów przedstawione zostają w nader wyraźnym cudzysłowie jako illokucyjne akty wrogości. Nie oznacza to, naturalnie, że ewaluacja, która dokonuje się w wypowiedziach każdej ze stron musi być fałszywa: ich weryfikacja jest już jednak elementem pragmatyki moralnej ewaluacji. Z punktu widzenia semantyki natomiast brak jakichkolwiek jednoznacznych wskazówek, którą z moralnych ocen przyjąć należy *at face value*.

Ten sam element postępowania Klytajmestry, tj. jej małżeństwo z Ajgistosem, podlega negatywnej ewaluacji w aspekcie religijnym i prawnym w przypisanej Chórowi lirycznej wypowiedzi ἄλεκτ' ἄνυμφα (...) μαιφόνων γάμων ἀμιλλήμαθ' οἷσιν οὐ θέμις (492n). Epitet μαιφονοί, choć bezpośrednio odnosi się do pojęcia γάμοι, wyraźnie implikuje też silnie negatywną ocenę zgładzenia Agamemnona. Samo pojęcie μαιφονος podkreśla nierozdzielny związek małżeństwa Klytajmestry i Ajgistosa z tym zabójstwem. Równie jednoznacznym wykładnikiem ewaluacji, tym razem w aspekcie prawnym z wyraźnym odcieniem religijnym, jest wyrażenie οὐ θέμις [ἐστίν]; w przeciwieństwie do pojęcia μαιφονος nie dotyczy już ono w tak wyraźny, inherentny sposób zgładzenia Agamemnona. νῦν δ' ὧς Αὐκεῖ Ἄπολλον (...) δεῖξον ἀνθρώποισι τὰπιτίμια | τῆς δυσσεβείας οἷα δωροῦνται θεοί (1379-83) – w tej przypisanej Elektrze wypowiedzi, będącej zarazem peryfrastyczną ewaluacją śmierci Klytajmestry (v. i.), po raz kolejny wyrażona zostaje jednoznacznie negatywna ewaluacja postępowania tej ostatniej w aspekcie religijnym. Całość ma charakter emfaticzny, gnomiczny; zdanie οἷα τῆς δυσσεβείας δωροῦνται θεοί ma charakter uniwersalny, choć dramaturgiczny kontekst – Orestes i Pylades właśnie wkraczają do pałacu, aby zabić Klytajmestrę – jednoznacznie odnosi to *universale* do *concretum*, jakim jest postępowanie tej ostatniej postaci. Brak natomiast jakiegokolwiek wskazówki, która odnosiłaby ową ocenę do jakiegoś konkretnego elementu postępowania Klytajmestry, już to zgładzenia Agamemnona, już to jej małżeństwa z Ajgistosem. Warto też zwrócić uwagę na przekazaną w niektórych MSS *varia lectio* εὐσεβείας.¹⁵ Trudno, oczywiście, mówić tu o jakiejś radykalnej zmianie znaczenia całej wypowiedzi: z jednej strony bowiem εὐσεβεία odnosić mogłoby się do samej Elektry,¹⁶ z drugiej zaś ironiczną ewaluacją postępowania jej matki.¹⁷

Peryfrastyczną ewaluację w aspekcie religijnym wydaje się wyrażać inna przypisana Chórowi wypowiedź ποῦ ποτε κεραυνοὶ Διός, ἢ ποῦ | φαέθων Ἄλιος, εἰ ταῦτ ἐφορῶντες | κρύπτουσιν ἔκκηλοι; (823nn). κεραυνοὶ Διός uznać można za metonimię kary Zeusa,¹⁸ kary, która powinna nastąpić po 'tych' (ταῦτα) wydarzeniach. Omawianą wypowiedź bezpośrednio poprzedza scena, w której Pedagog przynosi Klytajmestrze fałszywą wieść o śmierci Orestesa. Tym samym zaimmek deiktyczny ταῦτα wydaje się nader wieloznaczny w aspekcie intratekstualnym: odnosić się może zarówno do konkretnego postępowania Klytajmestry w poprzedzającej scenie, jak też bardziej ogólnie do jej – oraz Ajgistosa – postępowania, co też, oczywiście, wiązałoby się z pośrednią ewaluacją zgładzenia Agamemnona.¹⁹ Jeszcze bardziej wyraziście negatywna ewaluacja w tym samym aspekcie dotyczy postaci Ajgistosa, dwukrotnie opisanego epitetami niedwuznacznie wyrażającymi rytualną nieczystość: μιάστωρ (276) i παλαμναῖος (587); wprowadzie pojęcia te mogą również funkcjonować w znaczeniu aksjologicznie neutralnym, graniczącym wręcz z pozytywnym,

¹⁵ Zob. Dawe, app. crit.

¹⁶ Por. El. 464, 589n, 968, zob. też jednak 308.

¹⁷ Kells (przyjmując lekcję δυσσεβείας) dostrzega w tej wypowiedzi odwrotną ironię 'for to kill one's mother is also δυσσεβής'; takiej oceny matkobójstwa próżno jednak szukać w tekście Elektry, należy ona już do sfery pragmatyki moralnej ewaluacji przedstawionej tutaj zemsty.

¹⁸ Por. Jebb, Kells 1973, Kamerbeek 1974 ad loc.

¹⁹ Scholiasta (Sch. El. 826) wyjaśniając *obscura per obscura* mówi o τούτων παρανομίαν; Kells (1973 ad loc.) mniej wieloznacznie sugeruje 'Aegisthus' and Clytemnestra's fault'; Kamerbeek (1974 ad loc.) wyraźnie zwraca uwagę na intratekstualną wieloznaczność ταῦτα – 'particularly Clytemnestra's words and demeanour in the circumstances and generally her and Aegisthus' crimes'.

denotując ‘mściciela’, ‘tego, który dokonuje odwetu za wywołującą μίαισμα zbrodnię’²⁰ – i w takim właśnie znaczeniu epitetem μιάστωρ opisywany jest w wypowiedzi Elektry sam Orestes (603). Zarówno postępowanie tego ostatniego, mściciela i matkobójcy, może wiązać się z μίαισμα (choć problem ten nie zostaje podjęty explicite w dramacie Sofoklesa), jak też μίαισμα tego pierwszego zinterpretowane może być jako akt zemsty na Agamemnonie (kwestii tej również nie porusza explicite omawiana tragedia). Z pewnością zatem każdą z tych trzech wypowiedzi cechuje pewna aksjologiczna ambiwalencja związana z polisemią omawianych pojęć – za każdym razem jednak rozstrzyga ich aktancyjny kontekst. Wszystkie przypisane są bowiem postaci Elektry, którą łączą z Ajgistosem relacje wrogości, z Orestesem zaś – przyjaźni / miłości. Nie trzeba chyba dodawać, że ten sam aktancyjny kontekst uwydatnia walor illokucyjny tych sądów wartościujących (‘acts of love or hate’) kosztem ich aspektu lokucyjnego.

Śmierć Klytajmestry i Ajgistosa. εἰ γὰρ ὁ μὲν θανὼν γὰρ τε καὶ οὐδὲν ὦν | κείσεται τάλας, | οἱ δὲ μὴ πάλιν | δώσουσι ἀντιφόνους δίκας | ἔρροι τ’ ἄν αἰδῶς | ἀπάντων τ’ εὐσέβεια θνατῶν (245-50) – trudno o bardziej wyrazistą a zarazem wieloaspektową ewaluację wyrażoną w jednej tylko wypowiedzi. Obejmuje ona zarówno sferę religijności (εὐσέβεια θνατῶν),²¹ ‘kultury wstydu’ (αἰδῶς) jak też moralno-prawną (δώσουσι δίκας), choć ten ostatni aspekt wydaje się najmniej jednoznaczny, jako że wyrażenie δίκας διδόναι może funkcjonować w aksjologicznie neutralnym znaczeniu ‘dać satysfakcję’. Co jest przedmiotem tej nader wyrazistej paradygmatycznie ewaluacji? Ujmując rzecz z punktu widzenia składni, wyrażone w *apodosis* okresu warunkowego, tworzącego tę wypowiedź, sądy wartościujące dotyczą myśli przedstawionej w *protasis*. O ile status pierwszego zdania tego passusu (εἰ ὁ θανὼν κείσεται κτλ.) jako *protasis* hipotetycznego (*potentialis*) okresu warunkowego budzi wątpliwości, to drugie z kolei (οἱ δὲ μὴ δώσουσι κτλ.) zgodnie uznawane jest takim.²² Wyrażona nim myśl na pierwszy rzut oka wydaje się dotyczyć jedynie nader ogólnikowej kary, odpłaty za morderstwo, δίκαι ἀντίφονοι,²³ deiktyczne οἱ δὲ w jednoznaczny sposób odnosi tę myśl do zabójców Agamemnona, zaś pozbawione dopełnienia dalszego δώσουσι δίκας, którym wyrażony byłby *agens* aktu zemsty, dość wyraźnie sugeruje jego aspekt πάσχοντος. Rozumiana w ten sposób wypowiedź ta wydaje się dość wyraźnie implikować śmierć Klytajmestry i Ajgistosa (v. i. 528n), choć prawo attyckie (v. i.) nie zawsze przewidywało dla zabójców karę główną. Semantyka przymiotnika ἀντίφονος obejmuje jednak również znaczenie daleko odmienne od poprzednio omówionego: ‘by mutual slaughter’ (LSJ). Wyrażenie δίκη ἀντίφονος niewątpliwie dotyczy kary / odwetu / satysfakcji za śmierć, trudno jednak tutaj zupełnie rozdzielić te dwa znaczenia przymiotnika ἀντίφονος, zwłaszcza biorąc pod uwagę, że Ajgistos i Klytajmestra rzeczywiście giną ‘in revenge for blood’.²⁴ Tym samym cała omawiana wypowiedź, jak się wydaje, wyraża jednoznaczną, choć wieloaspektową pozytywną ewaluację śmierci zabójców Agamemnona.

²⁰ Por. LSJ s.v. II; Kamerbeek 1974 ad 587; Kells 1973 ad 603.

²¹ Kamerbeek 1974 ad loc.: ‘*pietas* and *religio*’, czemu sprzeciwia się Kells (1973 ad loc.): ‘εὐσέβεια here means practically «law-abidingness», «respect for law»»; trudno nie zgodzić się z opinią, że εὐσέβεια w etyce starożytnych Greków ściśle związana była z poszanowaniem prawa, podobnie jak δικαιοσύνη z właściwym stosunkiem do religijności; ograniczanie semantyki tego pierwszego pojęcia wyłącznie do sfery ‘świeckiego’ prawa, co zresztą jest funkcją jego konotacji raczej niż denotacji, wydaje nieporozumieniem.

²² Jebb (ad loc.) uważa, że ‘this first clause, though formally dependent on εἰ, is not really hypothetical: he is dead’; jeśli jednak rozumieć epitet τάλας nie tyle jako ogólne określenie nieszczęsnego losu Agamemnona, lecz konkretnego ‘stanu’, w którym znajduje się jego żądny zemsty, choć niepomieszczony duch, to również i to zdanie funkcjonować może jako faktyczny *potentialis* (‘jeśli on, który zginął, leżeć będzie τάλας – nieszczęśliwy » niepomieszczony’); por. też dyskusję w Kamerbeek 1974 ad loc.

²³ LSJ s.v. ἀντίφονος przykładem tego właśnie fragmentu ilustruje znaczenie ‘in revenge for blood’.

²⁴ ‘A penalty which exacts blood for blood’ Jebba wydaje się dobrze oddawać semantykę tego wyrażenia.

Przypisana Elektrze wpisuje się ona w aktancyjną funkcję tej postaci, przez co może również być interpretowana jako (mimetyczny) illokucyjny akt wrogości.

νῦν δ' ὦ Λύκει' Ἀπολλων, ἐξ οἴων ἔχω | αἰτῶ, προπίτνω, λίσσομαι, γενοῦ πρόφρων | ἡμῖν ἄρωγος τῶνδε τῶν βουλευμάτων | καὶ δεῖξον ἀνθρώποισι τὰπιτίμια | τῆς δυσσεβείας οἷα δωροῦνται θεοί (1379-1383) – w tych słowach Elektry obok negatywnej ewaluacji postępowania Klytajmestry (v. s.) wyrażona jest również konsekwentnie pozytywna ocena jej śmierci; podobnie jak w tamtym wypadku dotyczy ona aspektu religijnego. Jak już zaznaczono zawarty w niej sąd wartościujący ma charakter emfatyczny, uniwersalny, choć dramaturgiczny kontekst w jednoznaczny sposób odnosi go do postaci Klytajmestry. Jej śmierć przedstawiona zostaje jako τὰπιτίμια οἷα δωροῦνται θεοί, 'kara bogów'.²⁵

Równie wyrazistą, choć peryfrastyczną ewaluację śmierci Klytajmestry i Ajgistosa w aspekcie religijnym wyraża również, przypisana Elektrze w lirycznym *parodos* (przyjmującym postać *amoibaion* protagonistki i chóru) wypowiedź: οἷς θεὸς ὁ μέγας Ὀλύμπιος | ποίνιμα πάθεα παθεῖν πόροι, | μήδε ποτ' ἀγλαΐας ἀποναίατο | τοιάδ' ἀνύσαντες ἔργα (209nn). Przedmiot oceny, wyrażonej tu życzeniem ὁ Ὀλύμπιος πόροι, zawiera się w wieloznacznej, polyptotycznej aliteracji ποίνιμα πάθεα παθεῖν. Biorąc pod uwagę szeroki kontekst wyrażenie to uznać można za emfatyczny opis faktycznego losu Klytajmestry i Ajgistosa, tj. ich śmierci. Czy jednak zgadzałoby się to z towarzyszącą tej ocenie myślą μήδε ποτ' ἀγλαΐας ἀποναίατο? Ta ostatnia niewątpliwie sugeruje jakąś formę deprywacji, trudno jednak bez jakichkolwiek zastrzeżeń zestawiać 'pozbawienie luksusu' z pozbawieniem życia. Czasownik παθεῖν explicite odnosi wyrażony tutaj sąd wartościujący do aspektu πάσχοντος aktu zemsty; Zeus jako *agens* ma jedynie 'umożliwić' spełnienie owych πάθη.

W podobnym duchu interpretować można wypowiedź Elektry w poprzedzającej 'właściwy' *parodos* anapestycznej monodii: ὦ δῶμ' Αἰδου καὶ Περσεφόνης, | ὦ χθόνι' Ἑρμῇ καὶ πότνι' Ἀρά, | σεμναί τε θεῶν παῖδες Ἑρινύες (...) | τείσασθε πατρὸς | φόνον ἡμετέρου (110-16). Przedmiotem tej peryfrastycznej ewaluacji jest bliżej nieokreślona τίσις, choć biorąc kontekst tej wypowiedzi wydaje się ona wyrażnie implikować śmierć. Jako *agentes* tej odpłaty tym razem wymienione zostają wyłącznie bóstwa (funkcjonujące zarazem jako wykładniki ewaluacji), nie zaś faktyczni mściciele, co też wydaje się wskazywać na aspekt πάσχοντος aktu zemsty. Warto podkreślić, iż apostrofa ta dotyczy wyłącznie bóstw chtonicznych,²⁶ do których też, jak już wiadomo, wielokrotnie odwoływali się Ajschylejscy mściciele Agamemnona. Niektórzy przeto dopatrują się w niej etycznej ambiwalencji, lub, we wzmiance o Eryniach, prefigurację dalszego losu Orestesa, ściganego przez Erynies; problem ten jednak, jak wiadomo, nie zostaje explicite podjęty w Sofoklejskiej wersji mitu. Podobnie jak poprzednio omówiona wypowiedź ta ma charakter prośby, nie zaś konstatacji, co czyni ewentualną peryfrastyczną ewaluację mniej jednoznaczną.

εἰ γὰρ κτενοῦμεν ἄλλον ἀντ' ἄλλου, σύ τοι | πρώτη θάνοις ἄν, εἰ δίκης γε τυγχάνοις (582n) – ta przypisana Elektrze wypowiedź będąca częścią agonu matki i córki w najbardziej jednoznaczny z możliwych sposób odnosi się do śmierci Klytajmestry, do aspektu πάσχοντος hipotetycznego (tutaj) aktu zemsty.²⁷ W aspekcie paradygmatycznym ewaluacja wydaje się obejmować sferę moralno-prawną, której wykładnikiem byłoby wyrażenie δίκης τυγχάνειν. Jak już jednak wielokrotnie podkreślano, pojęcie δίκη swym rozległym zakresem semantycznym obejmuje również wiele znaczeń pozbawionych waloru aksjologicznego.

²⁵ Jak zaznaczono wyżej, przyjmując *varia lectio* εὐσεβείας i odnosząc ją do Elektry, pojęcie τὰπιτίμια należałoby odczytać w zgoła przeciwnym znaczeniu, jako 'nagroda'.

²⁶ 'Powers of darkness' Kellsa (1973 ad loc.) wydaje się jednak zanedbato negatywnie nacechowaną parafrazą; dobre omówienie tej kwestii przedstawia Jebb ad 110n.

²⁷ Warto zwrócić uwagę, że paralelna – do pewnego stopnia – wypowiedź Eurypidejskiej Elektry (1093nn) w jednoznaczny sposób odnosi się do aspektu ποιούντος aktu zemsty (v. s.).

Atrakcyjnym wydaje się propozycja tłumaczenia δίκη jako 'sprawiedliwość',²⁸ jednak właśnie owa niejednoznaczność tego pojęcia jest punktem wyjścia dla ironicznych interpretacji omawianej wypowiedzi.²⁹ Co więcej, legitymizacja śmierci Klytajmestry w oparciu o to właśnie pryncypium, implikowałaby zarazem legitymizację śmierci Agamemnona. Warto jednak podkreślić, jak zauważył Adkins,³⁰ że główną linią 'oskarżenia' Klytajmestry przez Elektrę nie jest aspekt moralno-prawny śmierci Agamemnona, lecz ten związany ze sferą wartości agonistycznych. Tym samym wyrażona implicite legitymizacja tego zdarzenia w oparciu o pryncypia δίκη niekoniecznie musi stać w sprzeczności z główną linią argumentacji w *rhexis* Elektry. Tak czy inaczej wpisuje się ona w aktancyjną funkcję postaci Elektry, tym bardziej, że jest ona elementem dramatycznego agonu.³¹

Zemsta Orestesa i Elektry. W dramacie Sofoklesa, jak wiadomo, mimo prominentnej roli przypisanej tytułowej bohaterce, to Orestes ostatecznie jest wykonawcą aktu zemsty. Sama Elektra pozostaje na zewnątrz, jednak jej wypowiedzi towarzyszące czynom Orestesa, tak dalece wydają się przesycone werbalną 'agresją' (1411-15, 1487-90), że niektórzy wprost mówią o 'zemście Elektry'.³²

χρῆ μοι τοιαῦθ' ὥν πεύσῃ τάχα | ἄσκειον αὐτὸν ἀσπίδων τε καὶ στρατοῦ | δόλοισι κλέψαι χεῖρὸς ἐνδίκου σφαγᾶς (35nn) – ta przypisana Orestesowi w prologu wypowiedź wydaje się wyrażać pozytywną ewaluację zemsty w dwóch aspektach: religijnym i moralno-prawnym. Z jednej w wypowiedzi tej przytoczona zostaje w *oratio obliqua* wyrocznia Apollina, co wydaje się niedwuznacznie sugerować boską sankcję dla mającej się dokonać zemsty. Co więcej, przypisane delfickiemu bogu słowa same w sobie wyrażają pozytywną ewaluację – moralno-prawną – nakazanego aktu zemsty. Bardziej jednoznacznie pozytywną ocenę wyraża lekcja MSS ἐνδίκους σφαγᾶς,³³ choć w przytoczonej wersji jest ona również wyraźna. Ta na pozór nader wyrazista aksjologicznie wypowiedź jest jednak punktem wyjścia dla 'ironicznych' interpretacji dramatu Sofoklesa. Według Shepparda delficka legitymizacja zemsty jest jedynie pozorem: wyrocznie Apollina bowiem, zgodnie z typową dla siebie manierą, potwierdzoną w narracji Herodota (1.157nn, 6.86), udzielają 'złej' odpowiedzi na 'złe' pytanie.³⁴ Takim złym pytaniem jest właśnie, wg Shepparda, przytoczone w *rhexis* Orestesa: ὅτῳ τρόπῳ πατρί | δίκας ἀροίμην τῶν φονευσάντων πάρα (33n):³⁵ Orestes nie powinien był radzić się wyroczni 'w jaki sposób dokonać zemsty na mordercach'³⁶ lecz 'co powinienem uczynić'. Taką interpretację wydają się potwierdzać niektórzy starożytni odbiorcy tragedii: Sheppard odwołuje się tu do Diona z Prusy, który explicite potępia zemstę

²⁸ Jebb w przekładzie tłumaczy wyrażenie εἰ δίκης γε τυγχάνοις jako 'if you were to meet with justice' (przyjętę również przez March 2001), podczas gdy w komentarzu proponuje mniej jednoznaczną aksjologicznie parafrazę 'if you got your due'.

²⁹ Kells (1973 ad loc.): 'retributive killing (δίκη in that sense)'.

³⁰ 1960: 156.

³¹ Zadziwiająco passus ten interpretuje Perotta (1963: 316; podobnie też Basta-Donzelli 1978: 176), który stwierdza, że 'Elettra alla legge del taglione non crede'; czyżby wyrazem owego braku wiary była 'sublime ferocia' (321) okrzyku παῖσον, εἰ σθένεις, διπλῆν?

³² Por. Lloyd 2005: 92-96; Perotta 1963: 304 opisuje ją jako 'l'anima della vendetta'.

³³ χεῖρὸς ἐνδίκου σφαγᾶς jest przyjętą przez Lloyd-Jonesa i Wilsona koniekturą Langego; większość wydawców (March, Dawe, Kells, Dain i Mazon, Jebb) preferuje lekcję MSS.

³⁴ Sheppard 1927: 3n; z taką interpretacją omawianych wypowiedzi sympatyzują Perotta (1963: 301nn) oraz Kells (1973: 4).

³⁵ Wyrażną paralełę można odnaleźć w (wskazanym również przez Shepparda oraz Perottę) X. An. 3.1.6n, gdzie Sokrates wyrzuca radzącemu się wyroczni Ksenofontowi (w sprawie wyruszenia na wyprawę Cyrusa) ὅτι οὗ τοῦτο πρῶτον ἡρώτα πότερον λῶν εἴη αὐτῷ πορεύεσθαι ἢ μένειν, ἀλλ' αὐτὸς κρίνας ἰτέον εἶναι τοῦτ' ἐπυνθάνετο ὅπως ἂν κάλλιστα πορευθεῖν.

³⁶ Wyrażenie δίκας ἀρέσθαι / λαβεῖν τινα παρά τινος dość wyraźnie ogranicza semantykę pojęcia δίκη do aksjologicznie neutralnego odwetu / satysfakcji.

Orestesa w oparciu o to właśnie założenie.³⁷ Jak jednak pogodzić tę interpretację z jednoznacznie pozytywną ewaluacją mających się dokonać σφαγαί (już to jako σφαγαί ἔνδικοι, już to σφαγαί ἐνδίκου χειρός)? Kells (1973 ad loc.) zwraca uwagę na niejednoznaczność tej przytoczonej w *oratio obliqua* wyroczni: czy epitet ἐνδίκου(ς) wyrażony jest *ex mente Apollinis* czy też wyłącznie *ex mente Orestis*?³⁸

Większość nowszych interpretacji Elektry Sofoklesa dość powierzchownie zbywa te zastrzeżenia.³⁹ Na tym tle na uwagę zasługuje propozycja Perotty, który zestawia omawiane wypowiedzi z fragmentem jednego z trzech⁴⁰ sofoklejskich *Tyestesów*: ἀλλ' εἰς θεοὺς ὀρώντα, κἄν ἔξω δίκης | χωρεῖν κελεύη, κεῖο' ὁδοιπορεῖν χρεών· | αἰσχροὺν γὰρ οὐδὲν ὧν ὑφηγοῦνται θεοί (fr. 247 Radt). Wypowiedź ta zapewne odnosi się do udzielonej tytułowemu bohaterowi wyroczni, zgodnie z którą syn pochodzący z kazirodczego związku tytułowego bohatera stanie się mścicielem jego krzywdy.⁴¹ Propozycja Perotty zakłada, iż wyrocznia ta, podobnie jak udzielona Orestesowi odpowiedź, nie wyraża ani nakazu ani też moralnej legitymizacji incestu, lecz jedynie 'che soltanto l'incesto con la figlia avrebbe messo termine ai suoi mali'. Interpretacja ta, choć trafnie zwraca uwagę na problematyzację 'sprawiedliwości' (ἔξω δίκης) czynu, o którym mówi wyrocznia, wydaje się jednak pomijać jednoznaczną wskazówkę dotyczącą boskiego nakazu (κελεύη). Warto jednak przy tej okazji zwrócić uwagę na jednoznacznie wyrażoną w tej właśnie dysocjację różnych aspektów moralnej ewaluacji: z jednej strony boska sankcja, sugerująca pozytywną ocenę religijną, oddzielona zostaje od sfery moralno-prawnej, ta zaś – od sfery estetyki i kultury wstydu (nawet jeśli to, co nakaze bóg jest ἔξω δίκης, to z pewnością nie będzie αἰσχροὺν).

Czy Apollon rzeczywiście nakazał Orestesowi dokonanie zemsty i związanego z nią *matricidium*? Czy obydwie zabójstwa określone zostają w przez Delfy jako ἔνδικοι? Nie jest celem powyższych rozważań poszukiwanie jedyne go słusznego znaczenia omawianych wypowiedzi, lecz drogi powstawania znaczenia. Nie jest też naszym celem *refutatio* którejkolwiek z dwóch sprzecznych interpretacji; przy tak jednoznacznie niejednoznacznym tekście uprawnioną wydaje się tylko *refutatio* interpretacji zupełnie głuchych na polisemię omawianych wypowiedzi.

Bardziej jednoznacznie pozytywną ocenę, w podobnym aspekcie zawiera inna przypisana również postaci Orestesa wypowiedź: ὦ πατρῶν δῶμα· σοῦ γὰρ ἔρχομαι | δίκη καθαρτῆς

³⁷ τὸν δὲ Ὀρέστην καὶ αὐτὸν δῆπου ὀρᾷς ἐν ταῖς τραγωδίαις ἐγαλοῦντα τῷ θεῷ καὶ μεμφόμενον, ὅποτε μαίνοιτο, ὡς συμβουλευσάντος ἐκείνου τὴν μητέρα ἀποκτεῖναι. καὶ μὴ νόμιζε τὸν Ἀπόλλωνα χαλεπὸν τι ἢ αἰσχροὺν προστάξει τοῖς ἐρωτῶσιν αὐτόν. ἀλλ' ὅπερ εἶπον, χρῆσθαι τῷ θεῷ ἀδύνατοι ὄντες, ἔπειτα ἐπιχειροῦντες, οὐχ αὐτοῦς, ἀλλ' ἐκεῖνον αἰτιῶνται (Or. 10.27); na temat problemu zasięgania wyroczni w tej diatrybie zob. Szarmach 1979: 32nn.

³⁸ 'We do not know (...)whether it was the oracle which called the proposed killing ἔνδικοι [lekcja ἐνδίκους σφαγᾶς – JK], or whether [it] represents Orestes' own words and Orestes' own estimation of the killing'; za słowa samego Apollona uznają to wyrażenie min. Bowra (1944: 217), Kitto (1958: 27), Perotta (1963:301), Untersteiner (1974: 243), Stevens (1978: 113).

³⁹ E.g. Maddalena 1963: 151 p. 5 ('non mi pare vera perche incomparabili sono i casi dei Cimei [w Hdt 1.157nn] e di Oreste'), Winnington-Ingram 1980: 236 ('if Orestes asked about means and not ends, we are given no reason to suppose that the god did not approve the end'), March 2001 ad loc. ('there is no reason to doubt that these were solemn and explicit instructions to Orestes from the god'), Lloyd 2005: 102 ('the text implies that Apollo regarded the revenge as «just»'); Bowra (1944: 216nn) poświęca tej interpretacji nieco więcej należnej jej uwagi, podkreślając jednak, że szeroko pojęty kontekst, tradycja mityczna (podejmowana min. w wielu innych dramatycznych przedstawieniach), zgodnie z którą zemsta była boskim nakazem, rozstrzyga na rzecz odrzucenia tej propozycji; dramatyzacje przekazanych mitów zwykle zachowywały podstawowe elementy narracji (por. A. Po. 1451b 20-30, 53a 37nn), pozostaje jednak kwestią dyskusyjną na ile rola Apollina w takiej właśnie postaci (jako Nadawcy, tego, który mocą swego autorytetu nakazał zemstę) postrzegana była jako konieczny – i niezmienny – element mitu.

⁴⁰ Por. Radt 1977: 239; jedna z owych tragedii miała cognomen *Sicyonius* (fr. 248-52 Radt), być może któraś z dwóch pozostałych była identyczna z zaginionym *Atreusem* tegoż poety (fr. 140n Radt.).

⁴¹ Por. Hyg. 87: 'Thyesti (...) responsum fuit quem ex filia sua Pelopia procreasset, eum fratris fore ultorem'

πρὸς θεῶν ὠρμημένος (69n). W apostrofie tej wyrażona zostaje pozytywna ewaluacja postaci i co za tym idzie postępowania Orestesa przede wszystkim w aspekcie rytualno-religijnym: jako mściciel zostaje on opisany epitetem καθαρτής, czego logiczną konsekwencją jest uznanie zabójstw, których dokona, za κάθαρμοι domu Atrydów.⁴² Wyrażona w ten sposób ewaluacja sama w sobie podlega w tej wypowiedzi dalszej 'metaewaluacji': fraza πρὸς θεῶν ὠρμημένος niedwuznacznie sugeruje niemal tautologiczną boską sankcję dla mającej się dokonać κάθαρσις, z drugiej zaś adverbialnie użyty dativus δίκην wyraża jej pozytywną ocenę w aspekcie moralno-prawnym.⁴³ Z syntagmatycznego punktu widzenia wypowiedź ta sama w sobie wydaje się mniej jednoznaczna, jednak jej bliski kontekst (prolog) dość wyraźnie wskazuje, że za pojęciem καθαρτής kryje się δίκηφορος. Wypowiedź ta, podobnie jak poprzednio omówione, przyporządkowana jest samemu mścicielowi, przez co wyrażona w niej pozytywna ewaluacja zemsty wpisuje się w aktancyjną funkcję tej postaci.⁴⁴

Równie złożoną moralną ewaluację zemsty wydaje się sugerować dialog Elektry, Chóru i Chryzotemis w I epejsodion; wypowiedź przypisana tytułowej bohaterce jest adresowaną do jej siostry prośbą o modlitwę do zmarłego Agamemnona o zwycięstwo Orestesa nad jego i jej wrogami αἰτοῦ [τὸν πατέρα] (...) παῖδ' Ὀρέστην ἐξ ὑπερτέρας χερὸς | ἐχθροῖσιν αὐτοῦ ζῶντ' ἐπεμβῆναι ποδί (453-6). 'Podeptanie wrogów' jest tu wyraźnym odniesieniem do zemsty;⁴⁵ apel do zmarłego o pomoc sam w sobie nie stanowi jednak jej legitymizacji. To właśnie owa modlitwa do Agamemnona podlega w wypowiedziach chóru i Chryzotemis wyrażonej i wieloaspektowej pozytywnej ewaluacji, podobnie zresztą jak sama prośba Elektry. Pozytywną ocenę tej ostatniej w aspekcie religijnym wyraża wypowiedź Chóru: πρὸς εὐσέβειαν ἢ κόρη λέγει (464), podczas gdy przedmiot prośby Elektry podlega równie wyrazistej, pozytywnej ewaluacji w aspekcie prudencealnym: εἰ σωφρονήσεις (...) δράσεις τάδε (465), w słowach przypisanych Chórowi oraz w aspekcie moralno-prawnym: δράσω· τὸ γὰρ δίκαιον οὐκ ἔχει λόγον | δυοῖν ἐρίζειν (466n) – w wypowiedzi Chryzotemis.⁴⁶ Cały dialog przedstawia zatem pośrednią, choć jednoznacznie pozytywną ocenę zemsty Orestesa, co przy jego aktancyjnym zróżnicowaniu – a dotyczy to zwłaszcza wypowiedzi Chryzotemis – czyni zawartą w nim ewaluację tym bardziej wyrazistą.

Bardziej wyraźnym nawiązaniem do oceny w aspekcie moralno-prawnym wydaje się liryczna wypowiedź Chóru: εἰ μὴ γὼ παράφρων μάντις ἔφυν καὶ | γνῶμας λειπομένα σοφάς, | εἶσιν ἅ πρόμαντις | Δίκαια, δίκαια φερομένα χεροῖν κρατῇ (473-6). Na planie dramaturgicznym funkcjonuje ona jako odpowiedź, 'reakcja' Chóru (κλύουσιν ἀρτίως ὀνειράτων, 480n) na opis złowróżbnego snu Klytajmestry (417-423). Wykładnikiem moralnej ewaluacji jest tu zdanie (zdania) εἶσιν (dalej μέτεισιν) Δίκαια, δίκαια φερομένα χεροῖν κρατῇ. Wyrażony w ten sposób sąd wartościujący funkcjonuje jako interpretacja złowróżbnych znaków danych Klytajmestrze we śnie. Stąd też całą wypowiedź rozpoczyna zastrzeżenie εἰ μὴ παράφρων μάντις ἔφυν κτλ. Wyrażony w pieśni chóru sąd wartościujący nie dokonuje oczywiście ewaluacji samych *signifiants*, lecz kryjących się za nimi *signifiés*. Jeśli, jak

⁴² *Varia lectio* jednego MS: καθαρθεὶς naturalnie zmienia wydźwięk całej wypowiedzi; wzmianka o katharsis Orestesa w prologu tej tragedii jest jednak (jeśli w ogóle) przedwczesna.

⁴³ Adverbialnie użyte δίκη wiązałoby się z czasownikowym walorem pojęcia καθαρτής ('ten, który sprawiedliwie oczyszcza'). To oczywiście jedna z możliwych interpretacji; δίκη może się też odnosić do ἔρχομαι, jak również do ὠρμημένος; por. tłumaczenie Jebba (uwzględniające wszystkie trzy oceny): 'I come by divine mandate to cleanse you as justice demands'.

⁴⁴ Por. Kamerbeek 1974 ad 70: 'Orestes' role as seen by himself [JK].

⁴⁵ Oraz typowym gestem zwycięskich herosów, por. Kamerbeek 1963 ad S. Aj. 1348, z dalszymi odniesieniami.

⁴⁶ Wypowiedź ta budzi pewne wątpliwości interpretacyjne (na poziomie gramatyki) o których mówi Kamerbeek (1973 ad loc.): z jednej strony τὸ δίκαιον uznać można za podmiot οὐκ ἔχει (= πάρεχει), z drugiej zaś za accusativus respectus dla nieosobowej czynności οὐκ ἔχει λόγον; tak czy inaczej jednak pojęcie to w jednoznaczny sposób odnosi się do owych *sacra*, o które prosi Chryzotemis Elektra.

powszechnie się sugeruje,⁴⁷ sen Klytajmestry symbolizuje powrót Orestesa – w tym również powrót do władzy, to wyrażone w omawianej wypowiedzi mantyczne sądy wartościujące odnoszą się tego właśnie zdarzenia. Jego pozytywna ocena wcale nie musi być jednak równoznaczna z pozytywną oceną zemsty, czy tym bardziej matkobójstwa.⁴⁸ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na wyrażenie Δίκη φερόμενα δίκαια κρατῇ. Samo w sobie jest ono swoistą aksjologiczną tautologią: personifikowana Δίκη, które to pojęcie właśnie dlatego utożsamiać można ze sprawiedliwością, ‘odnosząca sprawiedliwe (δίκαια) zwycięstwa’. Wraz z towarzyszącą temu zjawisku aliteracją (z powtórzeniem rdzenia) cały sąd wartościujący zyskuje na wyrazistości. Mimo tej jednoznaczności w aspekcie paradygmatycznym jest on jednak daleki od przejrzystości. Wyrażenie φέρεσθαι κρατῇ χερσὶν z jego wyraźnym agonistycznym (w odniesieniu do zwycięstw na igrzyskach etc.) znaczeniem można jednak odczytywać jako werbalną i semantyczną responsję wieńczącą prolog tragedii wypowiedzi Pedagoga: ταῦτα γὰρ φέρειν | νίκην τέ φημι καὶ κράτος τῶν δρομέων (84n), gdzie τὰ δρόμενα funkcjonuje jako eufemistyczny opis przyszłego aktu zemsty. Kolejną sugestią odniesienia wyrażonych tu sądów wartościujących do zemsty Orestesa jest pozostająca w stroficznej responsji z omawianą wypowiedź: ἤξει καὶ πολύπους καὶ πολύχειρ ἃ | δεινοῖς κρυπτομένα λόχοις | χαλκόπους Ἐρινύς (489n). Erynia jest oczywiście bóstwem zemsty / kary, a przy tym Δίκης ἐπίκουρος: wypowiedź przedstawiająca jej nadejście wydaje się zatem wyraźną, choć mantycznie niedookreśloną prefiguracją przyszłego aktu zemsty.⁴⁹

Hł. Ὁρέστα, πῶς κυρεῖ τὰδ; | Op. ἐν δόμοισι μὲν καλῶς, Ἀπόλλων εἰ καλῶς ἐθέσπισεν (1424n) – wyrażone w tej wypowiedzi sądy wartościujące, ściślej zaś mówiąc organizująca je składnia zdania warunkowego, są punktem wyjścia dla ironicznych interpretacji Elektry. W aspekcie paradygmatycznym ewaluacja wydaje się dotyczyć estetyki i ‘kultury wstydu’. Tym samym pozytywną ocenę odnosić można do tej samej sfery wartości, wobec których wzdragał się zgładzić Klytajmestrę Ajschylejski Orestes (μητέρ’ αἰδεσθῶ κτανεῖν) oraz explicite potępiała nakaz matkobójstwa Elektra Eurypidesa (δίκη μὲν – καλῶς δ’ οὐ, Or. 194). Czy rzeczywiście pozytywną? Pierwsze καλῶς w sposób jednoznaczny dotyczy samej zemsty, opisaną tu eufemistycznym (τὰ) ἐν δόμοισι,⁵⁰ przy czym jego walor moralny (dotyczący sfery estetyki etc.) wcale nie jest tutaj oczywisty.⁵¹ Warunkujące tę ocenę zastrzeżenie: Ἀπόλλων εἰ καλῶς ἐθέσπισεν jest natomiast interpretowane na dwa sposoby. Z jednej strony odczytuje się to zdanie jako problematyzację, eufemistyczne poddanie w

⁴⁷ Sen Klytajmestry doczekał się wielu interpretacji rozmaitej proveniencji metodologicznej; krytycy dość zgodnie wskazują na narratologiczne paralele z przedstawionym w Hdt 1.107 snem Mandane, córki władcy Medów Astyagesa. Powszechnie uznaje się, iż pień (θαλλός), który wyrasta z zasadzonego przez Agamemnona berła symbolizuje Orestesa. Wielu krytyków wskazuje na seksualny podtekst towarzyszący owym znakom: berło zasadzone w domowym ognisku (ἐφέστιον πῆξαι σκῆπτρον, gdzie ἐφέστιον zapewne funkcjonuje jako ‘predicative proleptic’ – Kamerbeek ad loc.) to metafora stosunku seksualnego (bardziej jednoznacznie opisanego wcześniej pojęciem ὁμίλια, zob. Jebb, Kamerbeek ad loc.), zaś wyrastające później drzewo to jego owoc, tj. sam Orestes. Najnowsze opracowanie tego tematu przedstawia Bowmann 1997: 138-149 (gdzie również znaleźć można przegląd nowszych i starszych interpretacji tego motywu).

⁴⁸ Por. e.g. Cho. 908 gdzie przypisana Klytajmestrze wypowiedź wydaje się sugerować możliwość przejścia władzy przez Orestesa i jednocześnie uniknięcia matkobójstwa.

⁴⁹ Epitety πολύπους i πολύχειρ interpretuje się jako aluzję do współdziałania kilku osób-mścicieli, por. Winnington-Ingram 219; Di Benedetto 1983: 166 zwraca uwagę na ‘ombra del dubbio a proposito dell’ adeguatezza delle capacità mantiche del Coro’ wyrażoną w εἰ μὴ παράφρων μάντις ἔφυν.

⁵⁰ MSS przekazują lekcję τὰν δόμοισι; ἐν δόμοισι jest emendacją Kolstera (Lloyd-Jones & Wilson app. crit.) przyjętą przez Lloyd-Jonesa i Wilsona.

⁵¹ Perotta 1963: 325 p. 3: ‘felicemente, con prospero successo’, zwracając uwagę na towarzyszącą tej repetycji grę słowną.

wątpliwość pozytywnej ewaluacji wyroczni Apollina i tym samym jej autorytetu.⁵² Z kolei apologeci 'pozytywnej' interpretacji Elektry widzą w nim przykład 'artful doubt used for emphasis',⁵³ *de facto* służącej dobitnemu podkreśleniu wyrażonej zdaniem głównym ewaluacji (e.g. E. El. 675). Z gramatycznego punktu widzenia obydwie interpretacje są dopuszczalne. Z punktu widzenia semantyki moralnej ewaluacji o wypowiedzi tej z całą pewnością można jedynie powiedzieć *non liquet*.

καὶ μὲν πάρεισιν οἶδε φοινία δὲ χεῖρ | στάζει θυηλῆς Ἄρεος, οὐδ' ἔχω ψέγειν (1422n) – zaimiek deiktyczny οἶδε w tych przypisanych Chórowi wskazuje wychodzących z pałac-skene Orestesa i Pyladesa, zaś rozbudowana, nie pozbawiona rytualnych oddźwięków (θυηλλή), fraza φοινία δὲ χεῖρ κτλ. w jednoznaczny sposób odnosi się do dokonanego przez nich zabójstwa: zgładzenia Klytajmestry. Wieńczące tę wypowiedź słowa οὐδ' ἔχω ψέγειν dość powszechnie interpretuje się jako litotyczną pochwałę, pozytywną ocenę opisanego wcześniej czynu.⁵⁴ Wykładnikiem tej ewaluacji jest tutaj zaprzeczone ψέγειν; warto jednak podkreślić, że jego obecność w tekście jest zaproponowaną przez Erfurdt'a emendacją⁵⁵ lekcji zgodnie przekazanej we wszystkich MSS οὐδ' ἔχω λέγειν. Nie trzeba dodawać, że, jakkolwiek mniej atrakcyjna od koniektury Erfurdt'a,⁵⁶ wyrażałaby ona – implicite – zgoda odmienną ewaluację: 'słów brak' – w chwili tak straszliwej⁵⁷ lub też 'nie mogę (scil. nie potrafię się zdobyć na to, żeby) powiedzieć «πῶς κυρεῖτε»'.⁵⁸ Na koniec trzeba również dodać, iż wątpliwości budzić może również kwestia atrybucji tej wypowiedzi: współcześni wydawcy, za Hermannem, zgodnie przypisują je Chórowi, co, uwydatniałoby ich lokucyjny walor,⁵⁹ większość MSS jednak wiąże je z postacią Elektry,⁶⁰ co z kolei (jeśli przyjąć koniekturę Erfurdt'a) wpisywałoby ją w aktancyjną relację wrogości wobec Klytajmestry, lub też, przeciwnie (przyjmując lekcję MSS), stanowiłoby silnie uprzywilejowaną aktancyjnie problematyzację zemsty Orestesa.

Wyrażonej problematyzacji wydaje się podlegać to zdarzenie w przypisanej Chórowi wypowiedzi ἴδεθ' ὅπου προνέμεται | τὸ δυσέριστον αἶμα φουσῶν Ἄρης | βεβᾶσιν ἄρτι δωμάτων ὑπόστεγοι | μετάδρομοι κακῶν πανουργημάτων | ἄφουκτοι κύνες (1384-88). Z jednej strony wyrażona tu zostaje – w aspekcie syntagmatycznym pośrednio, choć wyraźnie

⁵² Kells 1973: 5, Kamerbeek 1974 ad loc.; Kirkwood (1957: 241 p. 22): 'suggestion of doubt', Bowra (1944: 253, por. też 217) 'In these words there is no calm confidence (...) for the moment Orestes still feels the horror of his deed but tries to comfort himself with the thought that Apollo has ordered it'; Kells (ad loc.) zwraca również uwagę na intratekstualną responsję tej wypowiedzi z poprzedzającymi ją słowami Klytajmestry, która w podobny sposób opisywała rzekomą śmierć Orestesa (793), co sugerować miałyby ironiczny wydźwięk całości; Sheppard (1927: 8) uważa, iż w wypowiedzi tej Orestes 'is still thinking of the means not of the righteousness of the act'.

⁵³ Jak np. 'as God is good', 'if the pope is Catholic', Burnett 1998: 133 p. 33; por. też March 2001 ad loc. (która powtarza za Burnett frazę 'artful doubt etc'); zob. też Perotta (1963: 322, p. 2): 'la frase non ha senso dubitativo; eī può avere in tutto il valore di ἐπεὶ', Stevens 1978: 113 oraz przede wszystkim Jebb (ad loc.), który dostrzega w tych słowach 'calm confidence of Orestes'.

⁵⁴ Kells 'I cannot see that Orestes and Pylades were wrong to kill Clytaemnestra' (1973 ad loc.); por. też 'nor can I blame the deed' Jebb.

⁵⁵ Powszechnie przyjmowaną przez wydawców: Jebb, Dain & Mazon, Kells, Dawe, Lloyd-Jones & Wilson; jedynym, który (po Erfurdtcie) zdecydował się zatrzymać lekcję MSS był L. Campbell (*Sophocles*, Oxford 1879-81) – zob. Kamerbeek 1974 ad loc.

⁵⁶ Por. Jebb ad loc., Kells 1973 ad loc. ('palmary emendation of the MSS meaningless reading') Kamerbeek 1974 ad loc.

⁵⁷ «Utterance fails me» – at a moment so terrible – Jebb; 'And I am speechless' – Kamerbeek (1974 ad loc.), który też podkreśla, że nie można znaleźć żadnej paraleli, która mogłaby sankcjonować takie właśnie tłumaczenie.

⁵⁸ Jeśli przypisać 1422n Elektrze; por. Kamerbeek 1974 ad loc. ('but I cannot tell, Orestes, how you fare).

⁵⁹ Chór jest, oczywiście Pomocnikiem mścicieli, stąd też przypisane mu sądy wartościujące również wyrażać mogą wrogość wobec ofiar zemsty, choć nie tak wyraźnie jak te przypisane głównym antagonistom.

⁶⁰ Nieliczne zaś *personae nullam notam exhibent*, zob. Dawe *app. crit.*; por. też Kamerbeek 1974 ad loc.

– jednoznacznie negatywna ewaluacja postępowania Klytajmestry (κακὰ πανουργήματα), z drugiej jednak akt zemsty Orestesa zestawiony zostaje z obrazem ‘Aresa zionącego δυσέριστον αἷμα’. Nawiązanie do boga wojny może wyrażać ambiwalentną ewaluację; podobnie jak Erynie często pojawia się on w ścisłym związku z – personifikowaną bądź nie – dike. Z drugiej jednak imię to dość wyraźnie odnosi się do rozlewu krwi *per fas et nefas*.⁶¹ αἷμα wydaje się wyraźnie odnosić do krwi Klytajmestry, która właśnie ma zostać przelana (Orestes i Pylades dopiero co weszli do pałacu), zaś związany z tym pojęciem epitet δυσέριστον dopuszcza również interpretacyjną ambiwalencję: niektórzy przypisują mu znaczenie ‘against which the guilty will strive in vain’;⁶² inni zaś ‘pertaining to an unholy strife’.⁶³ Nie trzeba dodawać, że ta ostatnia interpretacja sugeruje wyraźnie problematyzację aktu zemsty w tej wypowiedzi. Przypisana Chórowi, zgodnie z tą ostatnią interpretacją, wyrażałaby aktancyjnie uprzywilejowaną aczkolwiek niejednoznaczną, negatywną ewaluację zemsty.⁶⁴ Wreszcie zestawienie postaci mścicieli z ἄφικτοι κύνες, które to określenie wyraźnie kojarzone jest z Eryniami (por. 485-94).⁶⁵ Z drugiej strony trzeba podkreślić, że w przeciwieństwie do Oresteī, Ἐρινύες w *Elektrze* nie pojawiają się w kontekstach, które mogłyby implikować negatywne znaczenie tego określenia, a wręcz przeciwnie, wyraźnie sugerują pozytywne jego odczytanie (112, 276, 491).

τί δ’ ἐς δόμους ἄγεις με; πῶς, τόδ’ εἰ καλὸν | τοῦργον, σκότου δεῖ, κοῦ πρόχειρος εἶ κτανεῖν; (1493n) – tę przypisaną Ajgistosowi wypowiedź wielu uznaje jednym z nielicznych sądów wartościujących, które *explicite* poddają w wątpliwość moralną legitymizację zemsty Orestesa. Wykładnikiem ewaluacji jest tu przymiotnik καλός, co odnosi wyrażoną w ten sposób problematyzację do sfery estetyki i ‘kultury wstydu’: to, co szpetne, czego należy się wstydzić, powinno być ukryte w ciemności. Implikowana w ten sposób negatywna ewaluacja⁶⁶ wyrażona jest zdaniem warunkowym, zależnym od pytania τί σκότου δεῖ; Biorąc pod uwagę zarówno bliższy jak i dalszy kontekst omawianej wypowiedzi wydaje się to przekreślać implikowaną w niej negatywną ewaluację postępowania Orestesa. Zgładzenie Ajgistosa *per se* nie ‘potrzebuje ciemności’: w ramach odwetu dokonanego zgodnie z Ajschylejskim τριγέρων μῦθος, który nie tylko wymagał, aby ‘za śmiertelny cios śmiertelny cios był odpłatą’ (312n), lecz także ὡς ἂν δόλω κτείναντες δόλω γε καὶ ληφθῶσιν, ἐν ταυτῷ βρόχῳ θανόντες (Cho. 556nn), morderca powinien zginąć w tym samym miejscu,⁶⁷ w którym sam zabił, co też *explicite* potwierdzone zostaje w odpowiedzi Orestesa: μὴ τάσσε· χώρει δ’ ἔνθα περ κατέκτανες | πατέρα τὸν ἁμόν, ὡς ἂν ἐν ταύτῳ θάνῃς (1495).⁶⁸ Wypowiedź ta, przyporządkowana Ajgistosowi, wpisuje się w jego aktancyjną funkcję jako antagonisty Orestesa, co tym samym sugeruje odczytanie jej w aspekcie illokucyjnym kosztem

⁶¹ Kamerbeek 1974 ad loc.: ‘god of destructive force, bloodshed (...) lust for murder’.

⁶² Jebb; taką interpretację popiera Kamerbeek (1974 ad loc.).

⁶³ LSJ s.v.; Kells 1973 ad loc. [‘bringing’] an ugly strife; por. też uwagę scholiasty: τὸν δι’ ἔριν γινόμενον κακόν (...) ὅτι τὰ τοιαῦτα ἔργα οὐχ ἡδέα τοῖς ἀνθρώποις, który jednak nie interpretuje jej jako negatywnej ewaluacji moralnej.

⁶⁴ Scholiasta nie zgadza się na interpretację tej wypowiedzi jako negatywnej ewaluacji moralnej właśnie dla tego, że byłoby to sprzeczne z aktancyjną rolą chóru: τὸ δὲ κακὸν οὐχ ὡς κατηγοροῦσά φησιν (ἐναντίον γὰρ τῷ ἦθει τοῦ χοροῦ). Kells (1973 ad 1407) dostrzega tutaj ‘habit of choruses’, zgodnie z którym Chór Elektry ‘suddenly relinquishes the role which it has been playing as an accomplice of the matricide, takes on a disinterested, universal voice’.

⁶⁵ Por. Kamerbeek 1974 ad loc.

⁶⁶ Por. Blundell 1989: 176: ‘the deed of revenge is not in every respect *kalos*’; contra e.g. Zieliński 1928: 424: ‘wzgardzony tchórz i zbrodnień, nawet umierając nie budzi najmniejszej litości’.

⁶⁷ Por. Kamerbeek 1974 ad loc.; Kells z zadziwiającą lekkością zbywa tę kluczową dla jego (ironicznej) interpretacji opinią: ‘Aegisthus leaves the stage asking awkward [JK] questions’ (1973: ad loc.; zob. jednak 5).

⁶⁸ Scholiasta interpretuje tę wypowiedź w duchu teatralnej οἰκονομία i dramaturgicznego πιθανόν: πρόφασιν πιθανὴν εὔρε τοῦ μὴ ἐν τῷ ἐμφανεῖ φωνεῖσθαι αὐτόν; dla Kells’a (1973: 5) odpowiedź Orestesa jest niewystarczająca (‘Orestes has no answer except...’).

illokucyjnego. Należy jednak pamiętać, iż zgodnie z tradycją mityczną, do której tak explicite (1481, 1499) jak też implicite (1497n)⁶⁹ nawiązuje *Elektra*, Ajgistos posiadał dar wieszczenia. Jeśli zatem odczytywać omawianą wypowiedź również jako element dyskursu profetycznego, należałoby uznać za dominujący jej aspekt lokucyjny, wyrażający negatywną ewaluację moralną zemsty Orestesa.

Równie jednoznaczne zastrzeżenia odnośnie etyki postępowania mścicieli odnaleźć można w wypowiedziach przypisanych samej Elektrze. ἐν οὖν τοιούτοις οὔτε σωφρονεῖν, φίλοι, οὔτ' εὐσεβεῖν πάρεστιν· ἀλλ' ἐν τοῖς κακοῖς πολλή 'στ' ἀνάγκη κάπιτηδεύειν κακά (307nn), αἰσχροῖς γὰρ αἰσchrà πράγματ' ἐκδιδάσκειται (621) – w tych dwóch wypowiedziach i wyrażonych w nich sądach wartościujących doszukiwać się można motywu przewodniego w etyce całej tragedii. Wprawdzie przedmiotem wieloaspektowej negatywnej ewaluacji – obejmującej zarówno sferę wartości prudencjalnych (σωφρονεῖν), religijnych (εὐσεβεῖν) jak też agonistycznych (κακά, αἰσchrà) – jest tu bezpośrednio postępowanie samej Elektry, ściślej zaś mówiąc jej bezustanny, nieznający granic lament⁷⁰ nad śmiercią Agamemnona (por. 224nn) oraz niestosowne dla córki wypowiedzi wobec matki (por. 607n).⁷¹ Jak argumentują niektórzy, w pośredni sposób odnoszą się one również do ogółu postępowania Orestesa i Elektry, w tym również do ich zemsty, w szczególności zaś – matkobójstwa. Jakkolwiek ἄφρον, ἄσεβές, κακόν i αἰσchrón zostało ono 'wymuszone' przez same ofiary zemsty, przez ich poprzednią zbrodnię którą było zgładzenie Agamemnona.⁷² Jakkolwiek atrakcyjna, interpretacja ta opiera się już na pragmatyce moralnej ewaluacji; z punktu widzenia semantyki, omawiane negatywne sądy wartościujące nie odnoszą się do zemsty Orestesa.

Podsumowanie. Semantyka moralnej ewaluacji zemsty w *Elektrze* na pierwszy rzut oka sprawia wrażenie wyraźnie jednostronnej, negatywnej jeśli idzie o postaci i postępowanie ofiar zemsty, pozytywnej – w odniesieniu do mścicieli. Głębsza analiza tekstu w jego wymiarze aksjologicznym wydaje się jednak wskazywać na wiele niejednoznaczności, które z kolei sugerować mogą problematyzację owej jednostronnej 'himmlische Heiterkeit'.⁷³ Diametralnie odwrotnej interpretacji, zgodnie z którą zemsta podlega 'w rzeczywistości' negatywnej ewaluacji brakuje jednak wyraźnego umocowania w tekście dramatu; opiera się ona wyłącznie na wspomnianych niejednoznacznościach, na lukach we wspomnianym obrazie 'niebiańskiej pogodności', podczas gdy ten ostatni z konieczności zamknięty jest na wieloznaczność, aksjologiczną polisemię (dotyczącą zarówno aspektu paradygmatycznego jak też syntagmatycznego) wielu wypowiedzi.

Burnett, proponując jedną z najnowszych pozytywnych interpretacji tragedii zauważa, z ledwie maskowaną ironią, że – tak odczytana – jest ona 'distressing to those who think that revenge tragedy must always condemn its own violence'.⁷⁴ Na tym niewątpliwie słusznym – w odniesieniu do tragedii greckiej – pryncypium hermeneutycznym (lub raczej negacji niesłusznego) opiera ona jednak interpretację, której ceną jest nie tylko 'niedoczytanie' lub spłylenie wielu aksjologicznie nacechowanych wypowiedzi, lecz także zlekceważenie

⁶⁹ W wypowiedzi tej mowa o ὄντα καὶ μέλλοντα Πελοπιδῶν κακά, gdzie pojęcie κακά należy jednak interpretować przede wszystkim w kategoriach eudajmonistycznych (nieszczęścia), nie zaś moralnych, podobnie jak 1413n. Tak czy inaczej wyrażają one problematyzację zemsty Orestesa i pod tym względem, co tym bardziej oddala ją od 'heavenly serenity' Schelgla.

⁷⁰ Szczegółową analizę tego motywu w *Elektrze* Sofoklesa przedstawia Seaford 1985.

⁷¹ Por. Di Benedetto 1983: 175.

⁷² Kitto 1958: 47: '[In the Electra] [t]he divine powers participate in what we call an act of «justice», but to is it is hardly less repulsive than the original crime' (więcej: 47-54).

⁷³ A. W. F. Schlegel, *Vorlesungen über dramatische Kunst und Litteratur*, 114, Leipzig 1923; por. też Zieliński 1928: 424nn.

⁷⁴ Burnett 1998: 138.

istotnych wniosków płynących z pragmatyki moralnej ewaluacji zemsty (v. i.). Rzeczywiście wydaje się nieuzasadnionym oczekiwanie, attycka tragedia zemsty potępiała zemstę *per se*, jak często ma to miejsce w dramacie elżbietańskim. *Elektra* nie przedstawia jednak nie tylko zemstę, lecz także matkobójstwo. O ile pozytywna ewaluacja tej pierwszej wydawać się może całkiem na miejscu, to pominięcie zupełnym milczeniem problematycznego – co najmniej – charakteru tego drugiego jest chyba pomyłką.⁷⁵ W taki właśnie sposób – problematyczny, niejednoznaczny – wyrażona zostaje semantyka moralnej ewaluacji zgładzenia Klytajmestry w dramacie Sofoklesa.⁷⁶

⁷⁵ Niejednoznaczność towarzyszącą ewaluacji zemsty w *Elektrze* podkreśla Said (1984: 63n) zwracając uwagę na rozmaite sugestie 'jeu rigoureux de talion' w dramacie (np. 1415n – A. Ag. 1343nn), choć kategoryczne stwierdzenie, że la vengeance i le talion 'sont overtement critiqués ou (...) indirectement dévalorisés' wydaje się zbyt jednostronne.

⁷⁶ Por. Perotta (1963), który, zwracając uwagę na rozmaite 'frasi stranamente caute, elusive, neutre' w tekście tragedii (325) uznaje, iż rozważanie problemów moralnych towarzyszących zemście Orestesa ma znaczenie drugorzędne w odczytywaniu dramatu Sofoklesa.

4. ELEKTRA EURYPIDESA

W odróżnieniu od dwóch pozostałych zachowanych dramatyzacji zemsty Orestesa, etyka tego zdarzenia, jak ją przedstawia dramat Eurypidesa odczytywana jest nadzwyczaj zgodnie. U Ajschylosa, mimo uniewinniającego werdyktu w *Eumenidach*, matkobójstwo wyraźnie podlega problematyzacji; u Sofoklesa. mimo pozornej ‘himmlische Heiterkeit’ (Schlegel) towarzyszącej tej tragedii, niejedna wypowiedź wydaje się wyrażać ambiwalentną ocenę mścicieli i ich postępowania, otwierając tym samym drogę ironicznej interpretacji całości. U Eurypidesa tymczasem wszystko wydaje się jasne: matkobójstwo jest złem lub przynajmniej strasliwym błędem, zaś postaci mścicieli, zwłaszcza tytułowa bohaterka, osobami moralnie i psychicznie zwichrowanymi. Nawet Ajgistos sprawia wrażenie sympatycznego, zaś jego zgładzenie jawi się z kolei problematycznym.¹

Trudno o interpretację, która potrafiłaby jednoznacznie zaprzeczyć wszystkim z wymienionych wyżej konkluzji. W odniesieniu do zemsty Orestesa i Elektry oraz inherentnie związanego z nią matkobójstwa, ogólna wymowa dramatu Eurypidesa wydaje się dość wyraźna. Wątpliwości, jak zwykle, pojawiają się, gdy idzie o szczegóły. Spróbujmy zatem przeanalizować semantykę moralnej ewaluacji zemsty w *Elektrze* Eurypidesa rozważając, zgodnie z przyjętą metodą, każdy aspekt tego zdarzenia z osobna.

Śmierć Agamemnona i *dike* Klytajmestry. λέγ' εἴ τι χρήζεις κἀντίθεος παρρησίᾳ | ὅπως τέθνηκε σὸς πατήρ οὐκ ἐνδίκως (1048n) ta przypisana Klytajmestrze w agonie matki i córki *permissio*² wyraża jednoznacznie pozytywną zarówno na planie syntagmatycznym jak też paradygmatycznym ewaluację śmierci Agamemnona; w tym ostatnim aspekcie dotyczy ona sfery moralno-prawnej. Wyraźna analogia rysuje się między tą wypowiedzią, a podobną przypisaną Sofoklejskiej Klytajmestrze (*El.* 528n).

Ta jednoznacznie pozytywna ocena podlega w bezpośrednio następującej po niej wypowiedzi Chóru³ osobliwej metaewaluacji: δίκαι' ἔλεξας· ἡ δίκη δ' αἰσχροῦς ἔχει (1051). Pozytywna ewaluacja argumentów Klytajmestry w aspekcie moralno-prawnym, opisanych epitetem δίκαια zestawiona zostaje z na pozór oksymoronicznym wyrażeniem ἡ δίκη αἰσχροῦς ἔχει. Semantyka rzeczownika δίκη w tym passusie nie jest jednoznaczna,⁴ najczęściej jednak przypisuje mu się znaczenie *par excellence* moralne, ‘sprawiedliwość’. Tym samym wypowiedź chóru poddawałaby kolejnej metaewaluacji kwestię ‘sprawiedliwości’ śmierci Agamemnona – metaewaluacji w zakresie wartości agonistycznych związanych ze sferą estetyki i ‘kultury wstydu’.⁵ Towarzysząca tej wypowiedzi sprzeczność jest kolejną

¹ Jako moralną krytykę mitycznych narracji interpretują Elektrę Pohlenz 1954: 1.313, 412, ; bardziej pozytywną, lub raczej mniej jednoznaczną ocenę mścicieli proponują Burnett 1998: ; Matthiessen 2002: 126-36.

² Zob. Lausberg 467, który podkreśla, iż figura ta jednoznacznie implikuje potwierdzenie argumentacji mówiącego.

³ Zgodnie z powszechnie przyjmowaną propozycją Campera (zob. Denniston 1939 ad loc.); MSS przypisują wersy 1051-6 Elektrze.

⁴ Por. Denniston 1939 ad loc., który zwraca uwagę na możliwość odczytania go jako ‘plea’. Wówczas, naturalnie, wypowiedź Chóru pozbawiona byłaby owej aksjologicznej sprzeczności (‘szpetna sprawa-argumentacja’ nie jest tym samym co ‘szpetna sprawiedliwość’). Podejmowane w tym kierunku emendacje σὴ δίκη czy δίκην (Nauck) nie cieszą się uznaniem w nowszych wydaniach.

⁵ Podobnie jak paralelną wypowiedź Sofoklejskiej Elektry (v. i.) Adkins (1960: 185) uznaje ten passus za jeden z przykładów prewalencji wartości agonistycznych w tragicznym dyskursie; według niego ocena postępowania Klytajmestry jako αἰσχροῦς, najsilniejszym z możliwych negatywnych epitetów, ostatecznie zamyka spór: ‘the argument goes no further’. Dover (1983: 42) podkreśla, że w rzeczywistości argumentacja wcale nie kończy się tą właśnie oceną, lecz trwa nadal – a poświęcona jej zostaje cała *rhexis* Elektry (w której jednak (v. i.) nie dokonuje się jednoznaczna *refutatio* tego argumentu). Gdzie indziej (1974: 190nn) badacz ten interpretuje min. ten passus w duchu kantowskiego podziału na Rechtspflichten i Tugendpflichten jako pozytywną ewaluację postępowania Klytajmestry w zakresie tych pierwszych i negatywną – w zakresie tych drugich.

instancją semantycznej dysocjacji w dyskursie tragicznym: sfera wartości agonistycznych przeciwstawiona zostaje wartościom dyskretnym.⁶ Wypowiedź ta jest wyraźną paralełą słów Sofoklejskiej Elektry (558nn), w którym podobnej metaewaluacji, w podobnym zakresie poddany zostaje podobna argumentacja Klytajmestry (528).

Przypisana Klytajmestrze jednoznacznie pozytywna ewaluacja śmierci Agamemnona w aspekcie moralno-prawnym nigdzie nie podlega w następującej później *rhexis* Elektry jednoznacznej *refutatio*. Najwyżej jako problematyzację tej oceny uznać można wieńczące ową *rhexis* słowa: εἰ γὰρ δίκαι' ἐκεῖνα, καὶ τὰδ' ἔνδικα (1096), gdzie deiktyczne τὰδε odnosi się do zgładzenia Klytajmestry – przez samą Elektrę (v. i.). O wiele częściej natomiast w przypisanych tej ostatniej argumentach pojawia się negatywna ewaluacja zgładzenia Agamemnona w zakresie wartości agonistycznych, jak w wypowiedzi σὺ δ' ἄνδρ' ἄριστον Ἑλλάδος διώλεσας (1066), której semantyczną responsją są pojawiające się nieco później, w tej samej *rhexis* słowa: ἄνδρ' εἶχες οὐ κακίον' Αἰγίσθου πόσιν, | ὃν Ἑλλὰς αὐτῆς εἴλετο στρατηλάτην (1080n). Argumentacja ta również znajduje swoje paralele u Ajschylosa i Sofoklesa, choć wyraźne jest tu przesunięcie akcentu na stronę ποιοῦντος, tj. Klytajmestry. Śmierć Agamemnona wydaje się również podlegać również negatywnej ewaluacji w aspekcie rytualno-religijnym w przypisanej Orestesowi wypowiedzi: σὺ τ' ὦ κάτω γῆς ἀνοσίως οἰκῶν πάτερ (677). Trudno jednak rozstrzygnąć, czy pojawiający się tu w pasywnym znaczeniu, przysłówki ἀνοσίως,⁷ odnosi się do samej jego śmierci, czy też raczej do traktowania jego zwłok *post mortem*.⁸

Klytajmestra *anosios*. μισεῖται γὰρ ἀνόσιος γυνή (645) – trudno o bardziej jednoznacznie⁹ wyrażoną negatywną ewaluację postaci Klytajmestry w aspekcie rytualno-religijnym niż ta zawarta w cytowanej wypowiedzi, przypisanej Staremu Słudze. Podkreśla ją nadto czasownik μισεῖται, którego *agens* to wskazana wcześniej πόλις. Podobną ocenę jeszcze dobitniej wyraża odnoszące się zarówno do Klytajmestry jak i Ajgistosa określenie ἀνόσιοι μιάστορες (683),¹⁰ w wypowiedzi przypisanej – znowu – Staremu Słudze.¹¹ Mimo pewnej semantycznej ambiwalencji (v. s.), walor aksjologiczny pojęcia μιάστωρ wydaje się tu jednoznaczny, zdeterminowany z jednej strony poprzedzającym go epitetem ἀνόσιος, z drugiej zaś aktancyjnym kontekstem wypowiedzi, przypisanej wszak Pomocnikowi antagonistów Klytajmestry i Ajgistosa.¹² Ten ostatni element jednak sugerować może również dominację jej aspektu illokucyjnego nad lokucyjnym. W tym samym zakresie negatywnej ewaluacji podlega nie tylko postać Klytajmestry, lecz także jej postępowanie. ἀνόσια δ' εἰργάσω, | τάλαιν', εὐνέταν (1170n) – w ten sposób zwraca się do nieżyjącej już Klytajmestry Chór; przedmiotem negatywnej ewaluacji wyrażonej adverbialnym ἀνόσια jest tu, oczywiście śmierć Agamemnona, opisana eufemistyczną frazą ἐσγάσαι εὐνέτην. Z aktancyjnego punktu widzenia Chór funkcjonuje, oczywiście jako Pomocnik mścicieli,¹³

⁶ Wydaje się to jednym z kolejnych fenomenów 'historycznego momentu tragedii greckiej' Vernanta (1977: 13-17): zderzenia homeryckich, arystokratycznych wartości agonistycznych z politycznymi, 'mieszczańskimi', wartościami dyskretnymi; taki opis przynależy już jednak do sfery pragmatyki moralnej ewaluacji

⁷ To nie sam Agamemnon jest *arche* czynności opisanej w ten sposób, lecz jego zabójcy.

⁸ Zob. LSJ (s.v. ἀνόσιος II – *ad* El. 677 *pertinens*): 'without funeral rites or through an unholy deed'.

⁹ Denniston (1939 *ad loc.*) zwraca uwagę na możliwy gnomiczny charakter tego wyrażenia ('bezbożna kobieta jest zawsze w nienawiści'); nawet wówczas jednak odniesienie tego universale do concretum, tj. postaci Klytajmestry byłoby jednoznaczne.

¹⁰ Transpozycja Reiske'go (zob. e.g. Murray *app. crit.*) – 683 *ante* 682 – jest powszechnie akceptowana we wszystkich nowszych wydaniach *Elektry*.

¹¹ Na temat wątpliwości związanej z atrybucją wersów 671-683 zob. Denniston 1939: 134.

¹² Wprawdzie Basta-Donzelli (1978: 147) mówi o jego 'mente sgombra da emotività', jednak walor illokucyjny niekoniecznie musi być funkcją emocji mówiącego; werbalny 'akt wrogości' równie dobrze może zostać dokonany 'na zimno'.

¹³ Jego 'pomoc' – bierna – dotyczy również morderstwa Klytajmestry.

choć wyrażona w wieńczącym tragedię *kommos* – aktancyjnie uprzywielejewana – negatywna ewaluacja postępowania mścicieli sugerować może i w tej wypowiedzi większe znaczenie jej aspektu lokucyjnego. W wypowiedziach przypisanych już to Orestesowi (600) już to Elektrze (926) podobnie negatywnej ewaluacji podlega też inny element postępowania Klytajmestry, tj. jej małżeństwo z Ajgistosem, za każdym razem opisane wyrażeniem ἀνόσιον γάμον. εἴτ' εἶχες ὦ τεκοῦσα, βελτίους φρένας (1061) – w tym przypisanym Elektrze nierzeczywistym życzeniu wyrażona zostaje pośrednio, choć jednoznacznie negatywna ewaluacja postaci i postępowania Klytajmestry w aspekcie prudencjalno-intelektualnym. Z samej wypowiedzi nie wynika jednoznacznie, do którego elementu jej postępowania ocena ta odnosi się bezpośrednio. Następująca zaraz po – i nawiązująca do¹⁴ – niej ocena wyrażona słowami δύο δ' ἔφυτε συγγόνω | ἄμφω ματαίω Κάστορός τ' οὐκ ἄξιω (1063n) z paradygmatycznego punktu widzenia dotyczy tego samego aspektu – negatywnej – ewaluacji (ματαίω), której, jak utrzymują niektórzy, towarzyszy również podtekst erotyczny;¹⁵ na planie syntagmatycznym ta ostatnia zostaje jednak wyraźnie odniesiona do konkretnego czynu, jakim jest zgładzenie Agamemnona: δύο δ' ἔφυτε συγγόνω (...) ἢ μὲν (...) σὺ δ' ἄνδρ' ἄριστον Ἑλλάδος διωλεσας (1063-6). Do tej samej sfery moralnej ewaluacji wydają się nawiązywać dwie kolejne wypowiedzi zawarte w oskarżycielskiej *rthesis* Elektry. καίτοι καλῶς γε σωφρονεῖν παρεῖχε σοι | ἄνδρ' εἶχες οὐ κακίον Αἰγίσθου πόσιν (1080n) – wyrażona pośrednio, w przyzwalającym i nierzeczywistym κάτοι παρεῖχε σοι σωφρονεῖν, negatywna ewaluacja na planie syntagmatycznym odnosi się nie tyle do zgładzenia Agamemnona, co do cudzołóstwa Klytajmestry, której frywolna natura wyraziście opisana jest w poprzedzających tę wypowiedź wersach (1070-79) i dwukrotnie wiąże się z jednoznacznie negatywną ewaluacją wyrażoną ogólnym, choć związanym ze sferą wartości agonistycznych, epitetem κακός (1073, 1075, por. też 919). Tym samym zakres semantyczny czasownika σωφρονεῖν wydaje się tu ograniczać do tej konkretnej sfery.¹⁶ Określenie to, samo w sobie nacechowane aksjologicznie, podlega tu następnie metaewaluacji w zakresie estetyki – kultury wstydu wyrażającej się przysłówkiem καλῶς.¹⁷ Tę pośrednio wyrażoną ocenę w tym aspekcie podkreśla następujące później zdanie ἐξῆν κλέος σοι μέγα λαβεῖν (1084): dochowanie wierności podlegałoby również pochwale w zakresie wartości agonistycznych, zdrada wiąże się pod tym względem z potępieniem. Za podsumowanie tej negatywnej ewaluacji uznana mogłaby zostać gnomiczna wypowiedź wieńcząca całą *rthesis* Elektry: ὅστις δὲ πλοῦτον ἢ εὐγένειαν κτλ. Obok – pośrednio – negatywnej ewaluacji postępowania Klytajmestry wyrażonej określeniem σώφρονα λέχη (1099), której semantyka jednoznacznie odnosi się do sfery 'obyczajności' seksualnej, zawiera ona równie negatywną ocenę samej postaci wyrażającą się epitetem πονηρά (por. też 928). Wersy te jednak powszechnie uznawane są za nieautentyczne.

Ajgistos ho tês gunaikos. Zniewieściałość Ajgistosa, *locus communis* greckiej tradycji mitycznej, do którego wyraźnie, choć pobieżnie, nawiązuje tekst *Oresteï* (e.g. Ag. 1625, Cho. 304n) podejmowany jest w *Elektrze* Eurypidesa ze szczególną atencją. πᾶσιν δ' ἐν Ἀργείοισιν ἦκουες τάδε· ὁ τῆς γυναικός – οὐχὶ τάνδρὸς ἡ γυνή (930n) – temu argumentowi i związanej z nią negatywnej ewaluacji postaci Ajgistosa poświęcone zostaje najwięcej uwagi w *rthesis* Elektry (932-7, 948-51, por. też 917) będącej swoistą inwektywą *in Aegisthum mortuum*. Sam w

¹⁴ Zastosowana absolutnie w τὸ μὲν γὰρ εἶδος κτλ. (1062) partykuła μὲν ma wyraźne znaczenie wzmacniające, co czyni rozpoczęte w ten sposób zdanie dobitną eksplikacją poprzedzającego.

¹⁵ Denniston 1939 ad loc. ('lewd', 'light'); zob. też Cropp 1988 ad loc.

¹⁶ W szczególności dotyczyło to kobiet, e.g. Lys. 1.10 (zob. Carey 1989 ad loc.) [Dem.] 59.111 (zob. Kapparis 1999 ad loc.); por. też E. Hipp. 80.

¹⁷ Jak zauważył Cropp (1988 ad loc.) przysłówek καλῶς odnosić należy tutaj raczej do σωφρονεῖν niż do παρεῖχε.

sobie opis ten wyraża to silnie negatywną ewaluację w zakresie wartości agonistycznych,¹⁸ w toku dalszej wypowiedzi Elektry podlega on jednak kolejne metaewaluacji wyrażającej się konstatacją: καίτοι τόδ' αἰσχρόν (932).

W inwektywie Elektry postępowanie Ajgistosa podlega również negatywnej ewaluacji w aspekcie prudențialno-intelektualnym: ἐς τοῦτο δ' ἡλθεσ ἀμαθίας (918), przy czym ocena ta bezpośrednio dotyczy jego 'nierozsądnego' małżeństwa z Klytajmestrą; ten sam element jego postępowania zostaje negatywnie oceniony w zakresie związanych z kulturą wstydu wartości agonistycznych: ἔγημας αἰσχροῦς (916). Tego samego aspektu ewaluacji dotyczy również potępienie zachowania Ajgistosa ἐς γυναῖκας – wyrażone pośrednio, po explicite zaznaczonej *aposiopesis* (σιωπῶ), poprzez ocenę, która dotyczy samego przemilczanego opisu jego postępów: παρθένω γὰρ οὐ καλὸν λέγειν (945n).

Negatywna ewaluacja postaci Ajgistosa wyrażona zostaje również epitetami denotującymi ogólną ocenę moralną z mniej lub bardziej wyraźnie zaznaczoną komponentą agonistyczną jak κακός (929) czy πονηρός (928). To samo dotyczy aspektu rytualno-religijnego, w wyrażeniach takich jak ἀνὴρ δυσσεβής (927), μαιφόννοι χεῖρες (322). Z wyjątkiem tej ostatniej oceny, jednoznacznie implikującej zabójstwo Agamemnona jako przedmiot moralnej ewaluacji, wszystkie inne, choć bezpośrednio dotyczą Ajgistosa, są mniej wyraziste w aspekcie syntagmatycznym i wydają się raczej wyrażać ogólną ocenę jego postępowania. W aspekcie moralno-prawnym silnie negatywna ewaluacja postaci Ajgistosa zawiera się w gnomicznej wypowiedzi wieńczącej *rthesis*-inwektywę Elektry: ὥδέ τις κακοῦργος ὦν κτλ. (953), gdzie *universale* κακοῦργος wyraźnie odnosi się do *concretum* w osobie martwego zabójcy Agamemnona, co podkreśla też deiktyczne ὥδε.¹⁹ Pojęcie to funkcjonowało jako *terminus technicus* w attyckim prawie denotując ściśle określoną kategorię przestępców, którzy, przyłapani in flagranti delicto, mogli zostać zgładzeni na miejscu przez samego pokrzywdzonego (v. i.).

ἔρρ', οὐδὲν εἰδὼς ὦν ἐφευρεθεῖς χρόνω | δίκην δέδωκας. ὥδέ τις κακοῦργος ὦν | μή μοι τὸ πρῶτον βῆμ' ἐὰν δράμη καλῶς | νικᾶν δοκεῖτω τὴν Δίκην, πρὶν ἂν πέρας | γραμμῆς ἵκηται καὶ τέλος κάμψῃ βίου (952-956) – tymi słowami zwieńczona zostaje inwektywa Elektry pod adresem martwego już Ajgistosa.²⁰ Samo w sobie wyrażenie δίκην δέδωκας, użyte absolutnie, w odróżnieniu od składni, w której zaznaczony zostaje również *agens*: δίκην διδόναι τινί,²¹ sugeruje wyraźne moralne znaczenie (obiektywna, nie subiektywna δίκη).²² ἔπραξε δεινά, δεινὰ δ' ἀντέδωκέ σοι | καὶ τῷιδ' ἔχει γὰρ ἡ Δίκη μέγα σθένος (957n) – wykładnikiem ewaluacji w tej przypisanej Chórowi wypowiedzi jest personifikacja δίκη, co w jednoznaczny sposób odnosi ją do sfery moralno-prawnej. Gnomiczne ἔχει γὰρ ἡ Δίκη μέγα σθένος funkcjonuje jako dopowiedzenie do opisu losu Ajgistosa.

¹⁸ Por. Fraenkel 3.769n; zob. też S. Tr. 1075 i E. HF 1412

¹⁹ Jak zauważył Denniston 1939 ad loc., o wiele silniej niż ὥστε w przekazanej przez Stobajosa *varia lectio*.

²⁰ Błyskotliwą i nie pozbawioną humoru *refutatio* rozpowszechnionej opinii, jakoby inwektywa 'adresowana' była do głowy Ajgistosa (wynikającej z nadinterpretacji El. 854-8) oferuje Kovacs 1987.

²¹ Jak w El. 269 (w odniesieniu do Ajgistosa) czy 1146 (w odniesieniu do Klytajmestry).

²² Problematiczną w tym drugim przypadku natomiast jest kwestia winy, za którą Ajgistos 'daje dike'. Najbardziej oczywistym związkiem syntaktycznym tego pojęcia jest *genetivus criminis*: ὦν δίκην δέδωκας. Interpretacja ta jest jednak kwestionowana, gdyż, jak argumentują jej krytycy, 'Ajgistos doskonale znał swoje przestępstwa' (Denniston 1939 ad loc., Kovacs 1996 111). Na tej podstawie badacze skłaniają się ku rozmaitym emendacjom poprawiającej zaimek względny ὦν (lekcja MSS) na οὖν (Weil), ὅν (Kirchoff), σὼν (Radermacher). Inną próbą wyjaśnienia tej problematycznej składni jest odczytanie εἰδὼς ὦν jako εἰδὼς τούτων, ἃ, gdzie ἃ interpretowane jest jako wewnętrzny *accusativus* do δίκην δέδωκας; całość oznaczałaby zatem 'nieświadom w ogóle tego, jaką poniosłeś karę', por. Denniston ad loc., który sam jednak przynajmniej, że *this is intorelably harsh*, skłaniając się raczej ku konjeksturze Walberg'a (Bothe'go).

Zemsta Orestesa. Nie 'Orestesa i Elektry', gdyż problem matkobójstwa zasługuje na osobną dyskusję. W chwili obecnej rozważania dotyczyć będą zgładzenia Ajgistosa oraz sądów wartościujących w sposób ogólny dotyczących zemsty Orestesa, bez jednoznacznego odniesienia do zabójstwa Klytajmestry.

νῦν οἱ πάρος ἀμετέρας γαῖας τυρανέουσσι φίλοι βασιλῆς | δικαίως, τοὺς ἀδίκους καθελόντες (876nn) – trudno o bardziej jednoznacznie pozytywną ewaluację śmierci Ajgistosa, niż ta, emfatycznie wyrażona w zwycięskiej pieśni chóru na wieść o zgładzeniu Ajgistosa. Problem w tym jednak, że w przytoczonej postaci²³ słowa te w ogóle nie zawierają moralnej oceny zgładzenia Ajgistosa. Przysłówek δικαίως odnosi się bowiem do βασιλεύσουσι, zaś po nim następuje neutralna – z punktu widzenia ποιούντος – konstatacja τοὺς ἀδίκους καθελόντες. Wyrazistym sądem pozytywnie wartościującym zgładzenie Ajgistosa jest natomiast ta wypowiedź w przyjętej przez Parmentiera i Gregoire'a wersji: ...βασιλῆς, δικαίως τούσδ' ἀδίκους καθελόντες. Murray z kolei pozostaje przy lekcji MSS βασιλῆς, δικαίως ... τοὺς δ' ἀδίκως καθέλοντες co wydaje się sugerować zgoła odmienne znaczenie.²⁴

ὦ θεοί, Δίκη τε πάνθ' ὀρώσ', ἤλθές ποτε. | ποίωι τρόπωι δὲ καὶ τίνι ῥυθμῶι φόνου | κτείνει Θυέστου παῖδα; βούλομαι μαθεῖν (771n) – ta przypisana Elektrze wypowiedź wydaje się dość wyraźną sugestią pozytywnej ewaluacji zgładzenia Ajgistosa (κτείνει Θυέστου παῖδα) w aspekcie religijnym (θεοί) i moralno-prawnym (personifikowan Δίκη): zgładzenie Ajgista równoznaczne jest z nadejściem sprawiedliwości. Wprawdzie syntaktyczny związek wyrażającej tę ocenę *exclamatio* z resztą wypowiedzi jest luźny, owe jako wypowiedź trzy wersy stanowią jedną całość, co też wymaga odczytywania ich razem.

Pozytywną ewaluację zemsty Orestesa i Elektry w aspekcie agonistycznym *par excellence* sugeruje towarzysząca jej w tym dramacie opisowi metaforyka 'olimpijska', najpełniej wyrażona w następującym po przedstawiającej śmierć Ajgistosa *rhesis agnelike* hyporchemacie:²⁵ νικᾷ στεφαναφόρα κρείσσω τῶν παρ' Ἀλφειοῦ | ῥέεθροις τελέσας | κασίγνητος σέθεν· ἀλλ' ὑπάειδε | καλλίνικον ᾠδᾶν ἐμῶι χορῶι (865). Wyrażenie νικᾷ στεφαναφόρα jest opisem zemsty Orestesa, explicite przy tym porównanej ze zwycięstwami olimpijskimi (τῶν παρ' Ἀλφειοῦ).²⁶ Metafora ta jest w tekście Elektry podejmowana niezwykle często: sam akt zemsty wielokrotnie opisywany jest pojęciem νίκη lub jego kognatami (614, 675, 762) lub określeniem στέφανος (614) ściśle z tą sferą związanym. Wieniec jest również przypadającą w udziale mścicielom nagrodą (854, 872, 887), oni zaś sami opisywani są epitetami olimpioników: νικήφορος (872) καλλίνικος (880).²⁷

Śmierć Klytajmestry. δίκαια μὲν νῦν ἢδ' ἔχει (1244) – ten wyrażony w wypowiedzianych *ex machina* słowach Dioskurów sąd wartościujący jest jednoznacznie pozytywną, tak na planie syntagmatycznym jak też paradygmatycznym, ewaluacją losu, śmierci Klytajmestry w aspekcie moralno-prawnym. Podobnie wyrazistą ocenę zawiera przypisana Chórowi liryczna apostrofa do zgładzonej zabójczyni Agamemnona: πατρὸς δ' ἔτεισας φόνον δικαίως (1189). Do tego samego aspektu pozytywnej ewaluacji nawiązuje również kolejna wypowiedź Chóru tym razem towarzysząca (bezpośrednio poprzedzająca) dokonującemu

²³ Diggle, a za nim Kovacs 1996: 109n.

²⁴ Zob. Denniston 1939 ad loc., który powołując się na tłumaczenie Murray'a ('with guile he hath slain') odczytuje te wersy jako sugestię, że 'the Chorus may have qualms about the morality of the killing of Aegisthus.'

²⁵ Tak właśnie sposób *passus* ten opisuje Dale (1971: 80), zwracając uwagę na towarzyszące mu daktylo-epitrytyczne metra, typowe dla epinikiów, co stanowi kolejne, tym razem formalne nawiązanie do motywu olimpijskiego zwycięstwa; por. też Arnot 1981: 188.

²⁶ Por. Denniston 1939 ad loc., Cropp 1988 ad loc., Arnot 1981: 188.

²⁷ Por. też Zeitlin 1970: 656n oraz Easterling 1988: 105n, która jednak (105) zwraca uwagę na 'ambiguity of [Orestes'] action – triumphant punishment of evil-doing, or sacrilegious murder' (więcej na ten temat v. i.).

się *intus* matkobójstwu: παλίρρους δὲ τάνδ' ὑπάγεται δίκᾱ (1155).²⁸ W aspekcie paradygmatycznym personifikowane δίκᾱ wyraźnie sugeruje moralny walor całej wypowiedzi, zaś przedstawienie kryjącej się za tą personifikacją koncepcji 'sprawiedliwości' jako czynnika sprawczego śmierci (ὑπάγεται τάνδ' – scil. Clytaemnestram) Klytajmestry wskazuje na pozytywną ewaluację tego zdarzenia w aspekcie moralno-prawnym.²⁹ νέμει τοι δίκαν θεὸς ὅταν τύχη (1169) – to kolejna wypowiedź Chóru towarzysząca (następująca bezpośrednio po) zgładzeniu Klytajmestry. Wyraża ona dość jednoznacznie pozytywną ewaluację jej śmierci, a dotyczy to zarówno aspektu religijnego, jak też moralno-prawnego: δίκην przedstawiana jako narzędzie boga posiada wyraźny walor etyczny.³⁰ Warto wreszcie w tym kontekście przytoczyć wypowiedź samej Elektry: θύσεις γὰρ οἷα χρή σε δαίμοσιν θύη (1141), która, przesyciona 'rytualną ironią' wyraża ogólnie pozytywną deontyczną modalizację (χρή) losu, śmierci Klytajmestry. Ta ostatnia ocena, oczywiście, wpisuje się wyraźnie w aktancyjną funkcję tej postaci Elektry, którą wszak postrzega się (choć ma to więcej wspólnego z Freudem niż Eurypidesem) jako paradygmat psychopatologicznej nienawiści do matki.

Matkobójcy. Negatywną ewaluację wątku matkobójstwa w przedstawionej przez Eurypidesa dramatyzacji mitu Atrydów powszechnie uznaje się za oczywistą. Inaczej niż w tragedii Sofoklesa, gdzie doszukiwać się można jedynie semantycznej ambiwalencji towarzyszących temu zdarzeniu sądów wartościujących, tutaj oceny jakim ono podlega wydają się przejrzyste i jednoznaczne.

Najbardziej wymownym przykładem tego przesunięcia w stronę wyrazistości, jednoznaczności negatywnej ewaluacji wydaje się kwestia delfickiej legitymizacji przedstawionego matkobójstwa. O ile w dramacie Sofoklesa problematyzacji podlegać mogła kwestia, czy Apollon rzeczywiście nakazał matkobójstwo, tutaj pytanie brzmieć może: 'czy w ogóle nakazał je Apollon', co niedwuznacznie sugeruje przypisana Orestesowi wypowiedź: ἄρ' αὖτ' ἀλάστωρ εἶπ' ἀπεικασθεὶς θεῶ; (979). Skoro zaś Apollon – co mocą swojego autorytetu, *ex machina* potwierdzają później Dioskurowie – to czy była to 'dobra' wyrocznia: οὐδ' ἄν πίθοιμην εὖ μεμαντεῦσθαι τάδε (981). Przyporządkowanie obydwu tych wypowiedzi postaci Orestesa, pełniącego tu funkcje Pomocnika i Bohatera (jakkolwiek niezdecydowanego, co dobitnie podkreślają krytycy) zarazem, wyraźnie sugeruje ich aktancyjne uprzywilejowanie. Czy rzeczywiście wyrocznie Apollona nie były 'dobre'? Jednoznacznie negatywną ich ewaluację w aspekcie prudencjalno-intelektualnym wyraża kolejna przyjmująca formę apostrofy do boga wypowiedź Orestesa: ὦ Φοῖβε, πολλήν γ' ἀμαθίαν ἔθέσπισας (971), przede wszystkim zaś przypisane Dioskurom sądy wartościujące: Φοῖβος (...) σοφὸς δ' ὢν οὐκ ἔχρησέ σοι σοφά (1245n) i Φοίβου δ' ἄσοφοι γλώσσης ἐνοπαί (1302). Na tle tak jednoznacznie negatywnej ewaluacji pod tym względem, retoryczne pytanie Elektry: ὅπου δ' Ἀπόλλων σκαιὸς ἦ, τίνες σοφοί; (972), samo w sobie niejednoznaczne, gdyż implikując pozytywną ocenę wyroczni, faktycznie wyraża jedynie

²⁸ Trudno przeoczyć porównanie tego passus z S. El. 1420, co, biorąc pod uwagę najnowsze tendencje jeśli idzie o datację obydwu Elektr (por. e.g. Lloyd 2005: 31, Huys 1993: 308, Cropp 1988: l-li), stanowiłoby raczej aluzję Sofoklesa do Eurypidesa niż odwrotnie.

²⁹ δίκᾱ jest emendacją Victoriusa lekcji MSS δίκαν, którą przyjmuje Murray, a za nim Denniston. Wiąże się to z odmienną składnią całej wypowiedzi, gdzie δίκαν funkcjonowałoby jako dopełnienie ὑπάγεται, którego podmiotem byłby utracony w lacunie rzeczownik (fortasse χρόνος – Murray app. crit.). Nie trzeba podkreślać, że taka lekcja może (choć nie musi) stawiać pod znakiem zapytania aksjologiczny walor całej wypowiedzi; nie podlegające personifikacji δίκην może mieć bowiem zgoła neutralne znaczenie etyczne.

³⁰ Denniston 1939 ad loc. sugeruje zestawienie z A. Th. 485, gdzie wzmiankowany jest Zeus z przydomkiem Νεμέτωρ przywoływany przeciwko najeźdźcom; bardziej wyraźnie status Zeusa w tej jego inkarnacji jako strażnika sprawiedliwości sugeruje A. Supp. 402nn: Ζεὺς ἐτερορρεπής, νέμων εἰκότως | ἄδικα μὲν κακοῖς, δῖα δ' ἐννόμοις.

kolejną problematyzację – wątpliwości Orestesa (971), nie wydaje się w istotny sposób wpływać na postrzeganie autorytetu Delf. Pod tym względem o wiele większe znaczenie przypisywać można lirycznej wypowiedzi Orestesa: *ὦ Φοῖβ', ἀνύμνησας δίκαι' | ἄφαντα, φανερά δ' ἐξέπρα-|ξας ἄχρα* (1190nn). Wypowiedź ta daleka jest jednak od aksjologicznej jednoznaczności. Przede wszystkim problemy natury tekstualnej: *δίκαι'* jest zaproponowaną przez Murray'a emendacją lekcji MSS *δίκαν*; na pozór wydawać się to może zmianą jedynie kosmetyczną,³¹ trzeba jednak pamiętać, że walor aksjologiczny nie zawsze towarzyszy rzeczownikowi *δίκη*, w przeciwieństwie do jego przymiotnikowego derywatu *δίκαια*; stąd też *ἀνύμνησας δίκαν* może po prostu oznaczać 'nakazałeś zemstę', co, biorąc pod uwagę poprzednio omówione wypowiedzi, kwestionujące autorytet boga delfickiego, wcale nie musi oznaczać jej legitymizacji.³² Wątpliwości budzi również kolejny, po niepewnym *δίκαια*, epitet opisujący wyrocznie: *ἄφαντα*. Zamiast narzucającej się od razu interpretacji 'to co sprawiedliwe, lecz niejasne', gdzie przymiotnik ten byłby elementem konwencjonalnego opisu mantycznej zawichości wyroczni Apollona,³³ niektórzy odczytują wyrażenie *δίκαια ἄφαντα* jako *hendiadys*, którego drugi element podkreśla aksjologiczną niejednoznaczność pierwszego.³⁴

Tyle na temat legitymizacji delfickiej matkobójstwa, które samo w sobie wyraża (wyrażać mogłoby) niedwuznaczną sugestię pozytywnej ewaluacji tego zdarzenia, przede wszystkim w aspekcie religijnym. W tym też aspekcie, podobnie jak w *Orestei*, czyn ten podlega jednoznacznie negatywnym ocenom, jak w przypisanej Chórowi, adresowanej zaś do Elektry wypowiedzi: *φρονεῖς γὰρ ὅσια νῦν, τότ' οὐ | φρονοῦσα* (1203n)³⁵ czy w słowach Orestesa: *μετροκτόνος νῦν φεύξομαι, τόθ' ἀγνὸς ὢν* (975), gdzie rytualną nieczystość matkobójcy podkreśla denotujący (rytualne) wygnanie czasownik *φεύξομαι*.³⁶ Tę samą ocenę w peryfrastycznie wyraża przypisana Orestesowi sekwencja *dubitationes* już po dokonanych matkobójstwie: *τίνα δ' ἑτέραν μὲν πόλιν; | τίς ξένος, τίς εὐεβής | ἐμὸν κάρα προσόψεται | ματέρα κτανόντος* (1194-7).³⁷ Tej oczywistej, jak można przypuszczać, choćby w kontekście ewaluacji matkobójstwa w *Orestei*, ocenie wydają się jednak przeczyć wypowiedź samych Dioskurów w finale dramatu: *ὦ παῖδε Διός, θέμις ἐς φθογγὰς τὰς ὑμετέρας ἡμῖν πελάθειν; Κα. θέμις οὐ μυσαρὸς τοῖσδε σφαγίοις* (1292n). Passus ten wzbudza jednak kontrowersje zarówno pod względem stanu tekstu, jak też atrybucji poszczególnych wersów. Przytoczony tutaj tekst w postaci, jaką ustanowiła Basta-Donzelli na podstawie lekcji MSS (L). Inni wydawcy³⁸ preferują jednak emendacje renesansowych filologów (Victorius, Orelli), którzy pytanie *ὦ παῖδε κτλ.* przypisują Chórowi i, konsekwentnie,

³¹ Por. Denniston 1939: 197: 'Murray's *δίκαι'* gives an easier and stronger sense'.

³² Wecklein (por. Denniston 1939: 197) odnosi *δίκαι* do kary, którą zagroził Apollon Orestesowi za poniechanie zemsty; jak jednak zauważa Denniston (ibid.) 'it is difficult to believe that *δίκαν* (or *δίκαια*) does not refer, like *δίκαιως* [1189 - JK], which it apparently echoes, to the justice or injustice of killing Clytemnestra'.

³³ Przeciwwstawionej jednoznaczności i wyrazistym cierpieniom, które są jej skutkiem (*φανερά ἄχρα*, 1191n). Inne propozycje tłumaczenia – zob. Cropp ad loc.

³⁴ Por. Cropp ad loc. (jedna z propozycji): 'you ordered a course of action whose justness was not obvious [JK], but the results are manifest [*φανερά ἄχρα* - JK]'.

³⁵ Por. Cropp 1988 ad loc., który odnosząc tę wypowiedź do 1170 i 600n podkreśla, że 'Electra now shares her mother's unholiness'.

³⁶ Denniston (1939 ad loc.) skłonny natomiast dostrzegać w *φεύξομαι* prefigurację procesu Orestesa, w którym podlegać będzie oskarżeniu (*ὁ φεύγων*), co sugeruje glosa na marginesie MS L (Cropp 1988 ad loc., który jednak skłonny jest przyjąć *φεύξομαι* w podstawowym znaczeniu).

³⁷ Por. Cropp 1988 ad loc.: 'a person who felt less [JK] polluted might expect to be accepted outside his own home territory'.

³⁸ Murray, Diggle, Parmentier & Gregoire; lekcję MSS przyjmuje natomiast Kovacs (fortasse *μυσαρῶ* scribendum – co podkreślałoby 'rozgrzeszenie' Orestesa z rytualnej nieczystości); obszerną dyskusję na ten temat można znaleźć w Kovacs 1985: 310-314 (który podkreśla, że chóry w zachowanych dramatach Eurypidesa nie zwracają się nigdy do bogów *ex machina*), zob. też Slings 1997: 161nn.

poprawiają *μυσαροῖς* na *μυσαράϊς* (epitet odnoszący się zgodnie z tą atrybucją do argejskich niewiast). Emendacja ta implikuje, że Orestes, konsekwentnie wobec omówionych poprzednio sądów wartościujących, pozostaje w stanie rytualnej nieczystości. 1292 jest bowiem według MSS jedyną wypowiedzią, w której bohater zwraca się bezpośrednio do Dioskurów. Z jednej strony zatem Orestes *nie* zostaje opisany jako *οὐ μυσαρός*, z drugiej zaś, ani raz nie zwraca się do boskiego rodzeństwa bezpośrednio, gdyż – zapewne jako *μυσαρῶ* wzbrania mu tego *θέμις*.³⁹ Basta-Donzelli i Kovacs natomiast, konsekwentnie wobec przyjętej wersji, przypisują Orestesowi 1298nn – jako *οὐ μυσαρός* ma on pełne prawo zwracać się wprost do Dioskurów.

Pomimo niejednoznaczności towarzyszącej ewaluacji postaci Orestesa i Elektry w aspekcie rytualno-religijnym, matkobójstwo podlega negatywnym ocenom pod innymi względami. W przypisanej Orestesowi wypowiedzi będącej kolejną apostrofą do Apollína: [*ὦ Φοῖβε*] *ὅστις μ' ἔχρησας μητέρ', ἦν οὐ χρῆν, κτανεῖν* (973) wyrażona zostaje ogólna negatywna modalizacja deontyczna tego zdarzenia, zaś towarzyszącą tym słowom paronomazję (*ἔχρησας* – *χρῆν*) odczytywać można też jako kolejną sugestię problematyzacji autorytetu Delf.⁴⁰ Jak uzupełnienie tego ogólnego sądu wartościującego odczytywać można wypowiedzi, w których matkobójstwo – w niejednoznaczny syntagmatycznie sposób – opisywane jest epitetem *κακόν* (1147, 1232), choć w aspekcie paradygmatycznym wydają się one sugerować przede wszystkim ewaluację eudajmonistyczną (nieszczęście). Warto przy tym podkreślić, że to właśnie w tym zakresie zgładzenie Klytajmestry przez jej dzieci podlega najbardziej rozbudowanej i wyrazistej ocenie (e.g. 1170, 1175, 1182nn, 1187n, 1226). Być może do tego zakresu odnieść należy retoryczne pytanie Chóru: *τάλαινα. πῶς δ' ἔτλας φόνον | δι' ὀμμάτων ἰδεῖν σέθεν | ματρὸς ἐκπνεούσας;* (1218nn), w którym powtórzenie rdzenia *τάλαινα* – *ἔτλας* wydaje się odnosić raczej do *πάθος* niż do moralnego potępienia. *πάλιν, πάλιν φρόνημα σὸν | μετεστάθη πρὸς αὔραν· | φρονεῖς γὰρ ὅσια νῦν, τότ' | οὐ φρονοῦσα* (1201nn) – ta przypisana Chórowi wypowiedź wyraża wieloaspektową negatywną ewaluację postępowania i postaci Elektry. O religijnym wymiarze tego sądu wartościującego była już mowa wcześniej, w tej chwili warto podkreślić jego aspekt prudencjalno-intelektualny.⁴¹

δίκαια μὲν νυν ἦδ' ἔχει, σὺ δ' οὐχὶ δρᾷς (1244) – ta, cytowana już wielokrotnie i omówiona wcześniej (tj. jej pierwsza część) wypowiedź przypisana Dioskurom, wyraża jednoznacznie negatywną ewaluację zemsty Orestesa w aspekcie moralno-prawnym. Mimo swej lapidarności ocena ta wydaje się kluczową dla semantyki moralnej ewaluacji zemsty w *Elektrze*. Wokół tej samej etycznej *crux*: *θυγάτηρ ἐμὴ θανοῦσ' ἔπραξεν ἔνδिका | ἀλλ' οὐχὶ πρὸς τοῦτ' εἰκὸς ἦν αὐτὴν θανεῖν* (538n) koncentruje się ewaluacja postępowania mścicieli w różniejszym *Orestesie*.

εἰ δ' ἀμείψεται | φόνον δικάζων φόνος, ἀποκτενῶ σ' ἐγὼ | καὶ παῖς Ὀρέστης πατρὶ τιμωρούμενοι· | εἰ γὰρ δίκαι' ἐκεῖνα, καὶ τὰδ' ἔνδिका (1093-1096) – jakiego rodzaju ewaluację wyraża ta przypisana *Elektrze* wypowiedź, wieńcząca jej *rhexis* w agonie matki i córki? Z całą pewnością w swym paradygmatycznym aspekcie odnosi się ona do sfery moralno-prawnej (*δικάζων*, *δίκαια*, *ἔνδिका*). Czy jednak w tym właśnie aspekcie wyraża on legitymizację zgładzenia Klytajmestry przez jej dzieci – *explicite* tutaj podkreślonego – czy też potępienie mordu na Agamemnonie? To ostatnie wiązałoby się zarazem z jednoznacznym potępieniem mającego nastąpić matkobójstwa; to pierwsze implikowałoby legitymizację zgładzenia Agamemnona. Wypowiedź ta i związane z nią sądy wartościujące wydają się nieco mniej

³⁹ Murray (app. crit.) niepotrzebnie interpretuje to zjawisko w kategoriach psychologii bohaterów: *numquam adloquitur Orestes deos; illa [scil. Electra - JK], ut solet, audacior est.*

⁴⁰ Por. Denniston 1939 ad loc., Cropp 1988 ad loc.

⁴¹ Denniston (1939 ad loc.) przytacza tu opinię Murray'a, który uznaje wypowiedź tę za 'the only explicit moral judgement of the Chorus'.

paradoksalne w świetle spostrzeżeń Adkinsa,⁴² który podkreśla, że główną linią argumentacji strony oskarżającej, tj. Elektry, jest tutaj potępienie postępowania Klytajmestry w aspekcie agonistycznym, 'kultury wstydu'. Wyrażone nawet *implicite* stwierdzenie, że zabójstwo Agamemnona nie było αἰσχρὸν rzeczywiście mogłoby stać w sprzeczności z linią argumentacji przedstawioną w *rhexis* Elektry; pośrednia sugestia, że mogło dokonać się to δίκαιως – argument Klytajmestry, którego *refutatio* próżno szukać w wypowiedzi Elektry – nie jest natomiast niemożliwa. Tym samym można przyjąć, że omawiana wypowiedź wyraża pozytywną ewaluację mającego się właśnie dokonać matkobójstwa; przypisana postaci mścicielki, a do tego jeszcze w bezpośrednio poprzedzającym zemstę agonie, stoi jednak w nader wyraźnym cudzysłowie aktancyjnych relacji. Nie musi to naturalnie oznaczać, że wyraża nieprawdę – oznacza to jedynie tyle, że jej aspekt lokucyjny ma tutaj niewielkie znaczenie w porównaniu z illokucyjnym (*act of hate*). W poprzedzającej agon stychomytii Orestesa i Elektry wypowiedź tej ostatniej skierowana do tego pierwszego – jako kontrargument dla jego wątpliwości: καὶ μὴ γ' ἀμύνων πατρί δυσσεβῆς ἔσῃ (976) wydaje się pośrednio wskazywać pozytywną ewaluację religijną matkobójstwa. Z kolei pojawiające się w tym samym kontekście, przypisane również postaci Elektry słowa: οὐ μὴ κακισθεὶς εἰς ἀνδρῶν πεσῇ (982) mogą również, *per contrarium* sugerować pozytywną ewaluację w zakresie wartości agonistycznych. Jak już wspomniano, aspekt illokucyjny przypisanych Elektrze wypowiedzi zaznacza się dość wyraźnie zaś przytoczone wcześniej słowa Chóru: φρονεῖς γὰρ ὅσα νῦν, τὸτ' | οὐ φρονοῦσα wydają się również sugerować negatywną ewaluację nie tylko postępów, lecz także wyrażanych słowami 'myśli' – wszystkich poprzedzających przedstawioną w kommos μετάνοια mścicieli.

Podsumowanie. Semantyka moralnej ewaluacji matkobójstwa w *Elektrze* Eurypidesa jest wyrazista, wieloaspektowa i jednoznaczna: zdarzenie to podlega w tekście dramatu potępieniu, choć nie tak oczywistemu, jak powszechnie zwykło się przyjmować; negatywna ewaluacja dotyczy bowiem przede wszystkim sfery eudajmonistycznej.

U Eurypidesa po raz pierwszy też *explicite* zdefiniowane zostaje 'kompromisowe' stanowisko, podjęte później w tegoż *Orestesie*: Klytajmestra swoim postępowaniem 'zasłużyła' na śmierć, nie powinno jednak dokonać się to za sprawą jej dzieci. To kolejny wariant problematyzacji mitycznego przekazu, dokonujący się tym razem z typową dla poezji Eurypidesa prawnoretoryczną skrupulatnością i jednoznacznością. Moralne wątpliwości towarzyszące temu zdarzeniu u Sofoklesa zostają wyrażone poprzez polisemię przedstawionych tam sądów wartościujących, u Ajschylosa zaś pogodzenie etycznych sprzeczności towarzyszących matkobójstwu przeniesione zostaje na płaszczyznę stosunków społecznych, związanych z podporządkowaniem kobiet mężczyznom.

Warto natomiast zauważyć, że na planie semantycznym brak jakiegokolwiek problematyzacji zemsty Orestesa na Ajgistosie,⁴³ dość często postrzeganej przez krytyków jako postępek jeśli nie bluźnierczy, to przynajmniej 'niesportowy'. Tymczasem w tekście dramatu zdarzenie to podlega jednoznacznie pozytywnej ewaluacji. Naturalnie nie wyklucza to interpretacji poddających w wątpliwość moralną stronę i tego elementu zemsty Orestesa, jednak sugestii tego rodzaju oceny poszukiwać należy w sferze pragmatyki moralnej ewaluacji zemsty.⁴⁴

⁴² 1960: 156, 185.

⁴³ Co podkreśla Basta-Donzelli 1978: 157.

⁴⁴ Por. Denniston 1939 ad 878: 'no one in this play even remotely hints that there could be anything 'wrong' with the killing of Aegisthus, though the poet himself does, I think suggest that there is something distasteful in the manner of it', która to konstatacja, jeśli tylko zamienić 'poeta wskazuje' na 'kontekst kulturowy może sugerować' wyraża dokładnie to samo.

5. MEDEA

‘Możemy darować sobie frazesy o porażającej wymowie *Medei*’ – tak Kitto rozpoczyna swoje rozważania poświęcone tej tragedii.¹ Rzeczywiście szczegółowe dochodzenie moralnej ewaluacji postępku tak pod względem etycznym jednoznacznych, jak przedstawione w dramacie Eurypidesa może wydawać się zbyt trudnym. Nie jest więc celem poniższych rozważań dowodzenie, że Medea dopuściła się – nie dopuściła się straszliwej² zbrodni, że Jazon postąpił – nie postąpił niegodziwie etc. Każde z owych narracyjnych *loci* z jednej strony sugeruje (pragmatyka) z drugiej zaś podlega (semantyka) dość jednoznacznej moralnej ewaluacji. Niech zatem nasze dociekania nie koncentrują się wokół oczywistych kwestii ‘czy postąpił/a słusznie-nieślusnie, lecz, zgodnie z przyjętą metodologią, spróbujmy rozważyć, w jaki sposób dokonuje się ewaluacja przedstawionych w dramacie wydarzeń.

Jazon *kakos*. Dość powszechnie dostrzega się w postaci Jazona antybohatera-sofistę. Jego wady w sposób szczególny miałyby uwydatniać się na tle *ethos* jego antagonistki, którą zwykło się utożsamiać ze sferą arystokratycznych, heroicznych wartości. Założenie to wydaje się do pewnego stopnia potwierdzać semantyka moralnej ewaluacji postaci Jazona i jego postępowania. W tekście tragedii kilkanaście razy opisany on zostaje różnymi epitetami z grupy leksykalnej przymiotnika *κακός*; jak wiadomo, w odniesieniu do osób denotuje on negatywną ewaluację wyraźnie związaną ze sferą wartości agonistycznych. Negatywna ewaluacja w tym aspekcie wyrażona zostaje niekiedy w postaci mniej jednoznacznych syntagmatycznie gnomicznych sądów wartościujących (234n, 518), najczęściej jednak epitety te bezpośrednio odnoszą się do samego Jazona. W aspekcie paradygmatycznym ich znaczenie bywa czasami zawężone jak np. *κακός εἰς φίλους* (84) *κάκιστος πόσις* (690),³ czy też w złożeniu *κακόνυμφος* (206-991),⁴ co może również wiązać się z przesunięciem ich semantyki ku aksjologicznej neutralności; epitet *κάκιστος πόσις* niewątpliwie wyraża negatywną modalizację deontyczną (‘nie taki, jaki powinien być mąż’), co, naturalnie, silnie implikuje równie negatywną ocenę etyczną; ta ostatnia jednak wydaje się już raczej przynależać do sfery pragmatyki moralnej ewaluacji niż semantyki. Wreszcie w przypadku niektórych sądów wartościujących związanych z tą grupą leksykalną, daje się zauważyć wyraźna dominacja aspektu illokucyjnego wypowiedzi je wyrażających, jak np. w przypisanych Medei wykrzyknieniach *ὦ κακίστ’ ἀνδρῶν* (488) czy *ὦ παγκάκιστε* (465) będących częścią quasi-sądowej *rhexis* w agonie dramatu.⁵ Odniesienie do etyki agonistycznej⁶ tej ostatniej inwektywy podkreślone zostaje swoistą aksjologiczną autoreferencjalnością wyrażającej ją wypowiedzi: *τοῦτο γὰρ εἶπεῖν ἔχω | γλώσση μέγιστον*

¹ Kitto 1997: 180.

² Matthiessen (2004: 49) opisuje Medę jako „neben der aischyleischen Klytimestra zweifellos die unheimlichste Frauengestalt der Tragödie”

³ Jednakże wyrażenia *κακός ἀνὴρ* (452, 498, 618) czy *κάκιστος ἀνδρῶν* (229, 488) raczej denotują uniwersalną – paradygmatycznie – ewaluację (zły człowiek) niż partykularną (zły mąż).

⁴ Por. LSJ s.v. *κακόνυμφος* *ill-married* lub *unhappy bridegroom*; samo w sobie niekoniecznie wyrażać musi ono moralną ewaluację: jego znaczenie może ograniczać się do ogólnej modalizacji deontycznej (nie taki jaki powinien być), lub zgoła do sfery eudajmonistycznej. SUDA (a 1116) zestawia jednak pojęcie *κακόνυμφα* na równi z *παράνομα* και οὐ νομιμομένη, δια τὴν μοιχείαν, objaśniając w ten sposób zresztą opis cudzołożnego związku Ajgistosa i Klytajmestry *ἄλεκτρα και ἀνυμφα κτλ.*, przedstawiony u Sofoklesa (El. 492).

⁵ McClure 1999: 384 zwraca uwagę, że pojęcia te jako „derogatory forms of address” o wiele częściej towarzyszą „męskiemu” dyskursowi w scenach sporu i debaty; jak zauważa dalej, pojęcie *κάκιστος* i jego kognaty „comprise the heart of her [Medea’s] blame discourse” (385).

⁶ Mueller (2001: 477) dopatruje się w tych wypowiedziach (zwł. 465) obydwu aspektów semantyki epitetu *κακός* „he is kakos in both sense, morally and socially” – tj. w zakresie wartości dyskretnych (nowe, wg Adkinsa znaczenie) *κακός* oraz agonistycznym (tradycyjne); por. też *ibid* 479.

εἰς ἀνανδρίαν κακόν (465n).⁷ Z kolei wyraźnie ironiczną ewaluację postaci Jazona w zakresie owego 'agathos-standard' wyraża przypisana Medei adresowana zaś do niego samego wypowiedź: ἀνδρὸς ἀρίστου σοῦ τυχοῦς ὁμεινέτου (953).⁸

W zakresie wartości agonistycznych negatywna ewaluacja postaci i postępowania Jazona wyrażona zostaje również pojęciami związanymi ze sferą estetyki i kultury wstydu; on sam opisany zostaje w przyporządkowanej Medei wypowiedzi epitetem αἰσχίων (501), zaś jego postępowanie – a słowa te odnoszą się explicite do porzucenia Medei (694) – wyrażeniem ἔργον αἰσχιστον (695). Ta ostatnia wypowiedź przypisana jest Ajgeusowi, którą to postać skłonni jesteśmy postrzegać jako obiektywnego arbitra 'z zewnątrz'; nie można jednak zapominać, że z aktancyjnego punktu widzenia pełni on kluczową rolę jako Pomocnik Medei.

Warto też w tym kontekście rozważyć słynną pieśń rozpoczynającą II stasimon: ἔρωτες ὑπὲρ μὲν ἄγαν | ἐλθόντες οὐκ εὐδοξίαν | οὐδ' ἀρετὰν παρέδωκαν | ἀνδράσιν (627-630), gdzie 'miłość ponad miarę' przeciwstawiona zostaje agonistycznym wartościom ἀρετή i εὐδοξία.⁹ Aspekt paradygmaticzny wydaje się przeto jednoznaczny. W pieśni owe ἔρωτες przedstawione zostają jako 'przypadłość' ἀνδρῶν, zaś cała wypowiedź następuje bezpośrednio po agonie Medei i Jazona, zwieńczony gniewnymi słowami tej pierwszej niedwuznacznie opisującymi namiętność tego ostatniego względem nowej żony (623nn). Co więcej, pojawiająca się później wzmianka o ἔτερα λέκτρα (640) ewidentnie wskazuje na postępowanie Jazona. W tym kontekście całość sprawia wyraźne wrażenie emfaticznej ewaluacji postępowania tego ostatniego.¹⁰ Być może pieśń ta stanowi aksjologiczną responsję poprzedzającej ją wypowiedzi: βροτοῖς ἔρωτες ὡς κακόν μέγα (330), choć w tym ostatnim przypadku trudno jednoznacznie przypisać pojęciu κακόν walor moralny.¹¹

⁷ Por. v. Fritz 1962: 363.

⁸ Jest to ironia podwójna, gdyż czytelna jedynie dla odbiorcy, nie zaś dla postaci dramatu, do których jest kierowana. Zob. też McClure 1999: 391.

⁹ Por. Rademaker 2005: 113.

¹⁰ Jak zauważył Rademaker (2005: 112): „Diese Worte werden von den meisten Kommentatoren auf Medeias übermächtige Liebe [JK] zu Jason bezogen” (e.g. Kitto 1997: 186); ta tradycja krytyczna sięga starożytności, zob. Sch. Med. 627: τοῦτο ὁ χορὸς λέγει περὶ τῆς Μηδείας ὡς ἐρώσης τοῦ Ἰάσονος, εὐχόμενος μὴ τοιοῦτον σχεῖν ἔρωτα. ἐκ γὰρ τῶν τοιούτων ἐρώτων ταραχαὶ τοῖς ἀνθρώποις συμβαίνουσι. W tekście dramatu nie znajdujemy jednak jakiegokolwiek sugestii 'aktualnej' namiętności miłości Medei do Jazona; wszelkie jednoznaczne odniesienia (8, 433, 530) dotyczą okresu 'kolchidzkiego' (zob. też Rademaker 2005: 113); sugerujące podobne znaczenie 228 (ἐν ᾧ γὰρ ἦν μοι πάντα κτλ.) nie wyraża miłosnego uniesienia (znaczenie takie można natomiast wiązać z Ov. Her. 12.162, niezbyt szczęśliwie przytoczonym tu przez Page'a) lecz stan całkowitej zależności społecznej od męża (por. Mastronarde 2002 ad loc.: 'the one on whom I totally depended'); gnomiczne εἰς εὐνὴν ἡδικομένην odnosi się raczej do sfery moralno-prawnej niż uczuciowej. Tego rodzaju sugestie są natomiast wyraźne w odniesieniu do postaci Jazona (623, 698). Nie mogę przeto zgodzić się z poświęconymi Medei rozważaniami Czerwińskiej (1999: 105-182), która opiera je na przekonaniu o 'wielkiej i namiętniej miłości do Jazona, która na skutek jego zdrady przeradza się w równie namiętną żądzę zemsty' (125n, por. też 127, 129, 145, 161); omawiany passus interpretuje Czerwińska również w tym duchu (1999: 127) uznając go za pieśń, którą Chór śpiewa 'obserwując Medeę targaną namiętną miłością do Jazona'; w podobnym duchu interpretuje doznana przez tytułową bohaterkę ἀδικία Pucci (1980: 102); argumentację swą opiera on jednak wątpliwych podstawach: 1) 567-73: małżeńska εὐνὴ w dyskursie klasycznych Aten wcale nie musiała wiązać się z romantyczną, namiętną miłością; ἀδικία, jakiej Medea doznała pod tym względem jest obrazą jej statusu jako małżonki (mimo, iż w świetle dyskursu prawnego taką nie była) niekoniecznie zaś – kochanki; 2) 151n: zamiast lekcja MSS ἀπλάστου κοίτας (por. Sch.: ἀκορέστου κοίτας) w nowych wydaniach (Page, Diggle, Mastronarde) zastępowana jest koniekturą Elmsey'a ἀπλάτου κοίτας będącą eufemistycznym opisem śmierci (argumenty na rzecz jej przyjęcia – Page ad loc., Mastronarde ad loc.); Pucci (p. 16, 210n) opierając się na wątpliwym psychologizmie, wbrew oczywistej logice tekstu, uznaje, iż mimo bezpośrednio poprzedzającej wypowiedź chóru retorycznej prośby Medei o śmierć (144-7), 'the chorus has no difficulty in imagining [JK] Medea's despair as provoked by her frustrated love for Jason'; 3) tłumaczenie part. μωρανεῖς wyrażeniem 'sexual folly' jest w najlepszym wypadku nadinterpretacją (por. LSJ).

¹¹ Page 1938 ad loc. pisze o „misfortunes”.

Negatywna ewaluacja Jazona dotyczy również wartości dyskretnych, ściślej zaś mówiąc sfery moralno-prawnej. On sam opisany zostaje epitetem ἄδικος (580) zaś jego postępowanie – wyrażeniem οὐ δίκαια δρᾶν (578) w przyporządkowanej Chórowi wypowiedzi, lub też po prostu τᾷδिका – w gnomicznym *exordium rhesis* Medei w agonie dramatu.¹² W tym kontekście należy również zwrócić uwagę na rozpoczynającą I stasimon pieśń (410-414), gdzie topiczny świat na opak i ‘odwrócenie dike’ (δίκη στρέφεται) zestawione zostają z δόλιαι βουλαὶ ἀνδρῶν i [οὐδεις] πίστις θεῶν, z których każde funkcjonować może jako emfatyczne – i tym samym syntagmatycznie niejednoznaczne – nawiązanie do postępowania Jazona.¹³

Wyrażenie negatywną ewaluację tej postaci sugeruje również przypisane Medei w agonie dubiatio: οὐκ ἔχω μαθεῖν | εἰ θεοὺς νομίζεις τοῦς τότ’ οὐκ ἄρχειν ἔτι (492n). Rzecz odnosi się do składanych przez Jazona przysiąg, zaś przytoczone słowa w peryfrastyczny sposób wyrażają zarzut ἀσεβείας.¹⁴ Problem złamania przysiąg i jego znaczenie dla odczytywania Medei zostanie szerzej omówiony w części dotyczącej pragmatyki moralnej ewaluacji zemsty.

Jedyną sugestią pozytywnej ewaluacji postaci Jazona wyraża przypisana jemu samemu, w agonie dramatu, wypowiedź: ἐν τῷδε δείξω πρῶτα μὲν σοφὸς γεγῶς | ἔπειτα σώφρων (549n).¹⁵ Wyraża ona jednoznacznie pozytywną ocenę w aspekcie prudencjalnym i intelektualnym, przy czym, jak już zaznaczono wcześniej, w wypowiedzi tej jednoznacznie rozdzielone zostają te dwie sfery ewaluacji.¹⁶ Wypowiedź ta, naturalnie wpisuje się w aktancyjną funkcję postaci Jazona, uwydatnioną agonistycznym kontekstem całej wypowiedzi.

Medea *étimasmenê*. Heroizm tytułowej bohaterki Medei uznawany bywa, nie bez słuszności, jednym z najistotniejszych elementów etycznego wymiaru tej tragedii.¹⁷ To właśnie w kontekście tych wartości rozważa się jej *pathos*, którego źródłem jest postępowanie Jazona, a także *pathos* związane z realizacją zemsty.

Μηδεία δ’ ἡ δύστηνος ἡτιμασμένη (20) – to pierwsza wypowiedź w tekście Medei, w której jednoznacznie negatywnej ocenie podlega los tytułowej bohaterki; ewaluacja dotyczy, oczywiście, sfery wartości agonistycznych, w tym przypadku koncentrując się wokół kwestii indywidualnej, ‘heroicznej’ lub ‘arystokratycznej’ τιμή.¹⁸ Ten aspekt ewaluacji losu Medei, jednoznacznie powiązany z jej porzuceniem przez Jazona – γυναῖκ’ ἐφ’ ἡμῖν δεσπότην δόμων ἔχει (...) ἄτιμοι δ’ ἐσμέν οἱ πρὸ τοῦ φίλοι (694nn), τᾶμ’ ἀτιμάσας λέχη (1354) – podejmowany jest wielokrotnie w tekście dramatu. W kolejnej przypisanej Piastunce wypowiedzi: ὅς [scil. Ἰάσων] σφ’ [scil. Μήδειαν] ἀτιμάσας ἔχει (33) aspekt paradygmataczny (i, oczywiście, syntagmataczny) oceny nie budzi wątpliwości. Trudniej natomiast jednoznacznie powiązać ze sferą arystokratycznej, agonistycznej τιμῆ przypisaną Chórowi wypowiedzi: τάλαινα,

¹² Pucci 1980: 63, 66, 78 etc., powołując się min. na A. Eu. 217n mówi o ‘dike of love’, co niepotrzebnie wprowadza romantyczny koloryt do relacji antagonistów w tej tragedii. ‘Romantyczna’ miłość nie była – nawet w sferze ideologii, pomijając życie codzienne – obligatoryjnym elementem pożycia małżeńskiego; wzmiankowany w Eu. 217 patronat Afrodyty wiązał się raczej z παιδοποιεῖσθαι niż z ἐρᾶν.

¹³ Page (ad 412) interpretuje πίστις θεῶν nie jako ‘faith of the gods’ lecz ‘faith vowed by men in the name of the gods’, co byłoby wyraźną aluzją do krzywoprzysięstwa Jazona; na temat intratekstualnych odniesień tej pieśni zob. też v. Fritz 1962: 364, Pippin-Burnett 1973: 20.

¹⁴ Wypowiedź tę jako część większej całości 490-515 Hübner (1985: 33) uznaje za ‘uneuripideisches’

¹⁵ Na ten właśnie aspekt ewaluacji Jazona zwraca uwagę Grube (1941: 156) mówiąc o ‘wisdom without passion’; Musurillo (1966: 56 p. 5) uważa jednak, że ‘in reality [it is] only a facade’.

¹⁶ Por. Maślanka-Soro 1996: 258 oraz passim – ogólnie na temat ewaluacji w aspekcie prudencjalno-intelektualnym w Medei.

¹⁷ Pełną analizę tego zjawiska przedstawia Bryson-Bongie (1977); w polskiej literaturze przedmiotu temat ten podejmuje Maślanka-Soro 1998; zob. też Maślanka-Soro 1996: 254.

¹⁸ Por. Mastronarde 2002 ad loc.

φυγὰς δὲ χώ-|ρας ἄτιμος ἐλαύνῃ (437n), gdzie związek pojęcia ἄτιμος z wygnaniem wydaje się sugerować odniesienie do attyckiej terminologii prawnej.¹⁹

Do etyki agonistycznej natomiast niewątpliwie nawiązują wypowiedzi, w których los Medei przedstawiany jest jako doświadczenie ὕβρις (255, 603, 1366) – ὕβρις Jazona (v. s.); jak wynika z rozważań poświęconych semantyce tego pojęcia, jego zakres znaczeniowy w dużym stopniu pokrywa się z omawianym, tak że czasowniki ὑβρίζειν i ἀτιμάζειν, traktować można niemal synonimicznie. Doświadczenie ὕβρις czy ἀτιμία (w znaczeniu agonistycznym) wiązało się w naturalny sposób z narażeniem na szyderstwo – zwłaszcza ze strony tych, za sprawą których miało to miejsce. Stąd też za formę peryfrastyczną, choć nader wyrazistej, negatywnej ewaluacji losu Medei w tym właśnie zakresie uznać można liczne wypowiedzi, wszystkie przypisane jej samej, w których wyrażony zostaje lęk przed γέλως, szyderstwem, pośmiewiskiem, na które narażać ją ma postępowanie Jazona (403nn, 797, 1049n, 1362).²⁰ Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługują wypowiedzi, w których ewentualne szyderstwa, γέλως, będący udziałem Medei jako skutek zdrady Jazona, same w sobie podlegają negatywnej modalizacji deontycznej: οὐ γέλωτα δεῖ σ' ὀφλεῖν (403), οὐ γὰρ γελᾶσθαι τλητὸν ἐξ ἐχθρῶν (797). Paradoksalnie, implikują one nie tyle pośrednią negatywną ewaluację postępowania Jazona ('Jazon źle uczynił, ponieważ Medea nie powinna być pośmiewiskiem'), co pozytywną – zemsty Medei ('zemsta jest konieczna, ponieważ nie powinna być pośmiewiskiem').²¹

Negatywna ewaluacja losu Medei nie ogranicza się jednak wyłącznie do grupy leksykalnej związanej z pojęciem τιμή. Równie wyraziste i częste są oceny, które wydają się odnosić do sfery moralno-prawnej, wyrażające się aparatem pojęciowym związanym z leksemem δίκη: ἡδίκημένη (26, 265), ἄδικα παθοῦσα (207), ἀδικεῖν με (165, 309, 692). Warto podkreślić, że pojawiający się tutaj w rozmaitych formach fleksyjnych czasownik ἀδικεῖν wcale nie musi wyrażać negatywnej ewaluacji postępowania samego Jazona.²² Szczególnie wyraźnym przykładem wydaje się tu wypowiedź οἱ ἐμὲ πρόσθεν τολμῶσ' ἀδικεῖν; wprawdzie sugeruje ona negatywną ewaluację postępowania Jazona i jego nowych φίλοι, wyraża się ona jednak przede wszystkim czasownikiem τολμῶσι. Przedmiotem tej negatywnej oceny jest natomiast fakt, iż to oni 'pierwsi' (πρόσθεν) dopuścili się czynności opisanej pojęciem ἀδικεῖν, nie zaś fakt, iż dopuścili się jej w ogóle.²³ Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na szczególny usus tego czasownika, dla którego *locus classicus* uznać można Sapph. 1.20: τίς σ', ὦ Ψάπφ', ἀδικήει, choć najbardziej wymownym biorąc pod uwagę amoralne znaczenie ἀδικεῖν jest Lys. 1.15, gdzie porzucona kochanka, żyjąca dotąd w cudzołożnym (ἦν ἐκεῖνος ἐμοίχευεν) związku opisana zostaje jako ὀργιζομένη καὶ ἀδικεῖσθαι νομίζουσα. Jak wiadomo, μοιχεία podlegała w klasycznych Atenach wyjątkowo surowej ewaluacji moralnej (v. i.),

¹⁹ Zob. Page 1938 ad loc. ('with no rights') z dalszymi odniesieniami.

²⁰ Na temat bliskiego związku tak wyrażanego lęku przed γέλως a negatywną ewaluacją w zakresie agonistycznej τιμή, szczególnie wyraziście przedstawionego w dramatach Sofoklesa zob. Knox 1964: 29-31; warto przy tej okazji zwrócić uwagę na inne 'sofoklejskie' cechy, do których wydają się nawiązywać wypowiedzi Medei: samotność i alienacja (Knox 1964: 32n) – Med. 255, 512n, 604 por. też 643-651 czy 'passionate nature' (Knox 1964: 19) – e.g. 108n, 1056-1080 (zob. też Mastronarde 2002: 17n).

²¹ Odczytywanie postaci Medei w kategoriach typowych dla etyki agonistycznej to już niemal *locus classicus* krytyki tej tragedii; z nowszych opracowań tematu na wzmiankę zasługują: Bryson-Bongie 1977 passim, Barlow 1989: 161-165, McClure 1999: 381n; zob. też B. M. W. Knox, *The Medea of Euripides*, YCS 25, 1977; nie mogą przeto zgodzić się ze stwierdzeniem Maślanki-Soro (1998: 7), że 'ten punkt widzenia (...) nie znalazł na ogół zrozumienia wśród współczesnych krytyków': nawet jeśli rzecz miała się tak w czasach gdy Bryson-Bongie przedstawiała swoją pracę (przykłady – dwa – owego 'braku zrozumienia' Maślanka-Soro podaje za tą ostatnią – 1998: 7, p. 16, por. Bryson-Bognie 1977: 27, p. 1), to z pewnością nie dotyczy to ostatnich dekad.

²² Zob. LSJ s.v. II.2 'to harm, injure' (moralnie neutralne), które to znaczenie wiąże się zwykle ze składnią c. acc. pers. (ἀδικεῖν με).

²³ Por. Mastronarde 2002 ad loc.

zatem porzucenie cudzołożnego łoża przez niewiernego kochanka²⁴ trudno uznać w tym kontekście za akt niesprawiedliwości.²⁵ W tym kontekście przypisane Medei wyrażenie ἐὺνῃν ἡδίκημένη (265), samo w sobie będące częścią gnomicznej wypowiedzi (co implikuje luźniejszy – choć mimo to wyraźny – związek syntagmatyczny z przedmiotem oceny, tj. postępowaniem Jazona), może być zgoła pozbawione waloru aksjologicznego, zwłaszcza że, podobnie do sytuacji w Lys. 1.15, κοινωρία Medei i Jazona również nie była związkiem formalnym.

W odniesieniu do losu Medei jeszcze bardziej wyraźne przesunięcie ku aksjologicznej neutralności daje się zauważyć w semantyce przymiotnika κακός i jego derywatów. W większości przypadków (e.g. 48, 55, 62, 78, 110, 280, 360, 362) najbliższy kontekst ogranicza zakres jego denotacji do sfery eudajmonistycznej, amoralnego ‘nieszczęścia’. Pewną ambiwalencję sugerować mogą wypowiedzi Ζεῦ, μὴ λάθοι σε τῶνδ’ ὅς αἴτιος κακῶν (332) oraz δίκην τῶνδ’ ἀντιτείσσεσθαι κακῶν (261), obydwie przypisane postaci Medei. Szczególnie ta pierwsza implikując pozytywną, pod względem religijnym ewaluację zemsty Medei, wydaje się również sugerować negatywną ocenę moralną pierwszej krzywdy.

Jak już zasugerowano, los tytułowej bohaterki podlega również negatywnej ewaluacji w aspekcie religijnym. Tego rodzaju peryfrastyczną ocenę sugerują przede wszystkim liczne w tekście tragedii apostrofy do bogów, jak w przypisanej Chórowi wypowiedzi, otwierającej liryczną część parodos: αἴες, ὦ Ζεῦ καὶ Γᾷ καὶ Φῶς | ἀχὰν οἴαν ἃ δύστανος | μέλπει νύμφα; (148nn), czy też – jeszcze bardziej jednoznacznie odnoszące się do losu tytułowej bohaterki – przypisana jej samej słowa: ὦ μεγάλα Θέμι καὶ πότνι Ἄρτεμι, | λευσσεθ’ ἃ πάσχω (160n)

Zemsta Medei i los Jazona. Kwestia semantyki moralnej ewaluacji zemsty Medei, mimo swej jednoznaczności, jest bardziej złożona niż w omówionych dotąd tragediach. Dotyczy to przede wszystkim aspektu syntagmatycznego pojawiających się w tekście tragedii sądów wartościujących. Jak wiadomo, jej plany przyjmują ostateczny kształt dopiero w drugiej połowie dramatu (790nn). To jednak nie jedyna odmiana jakiej podlega fabuła Medei jako tragedii zemsty. W odróżnieniu od innych dramatów, zwłaszcza tragedii rodu Atrydów, gdzie postać zemsty jest niezmienna od początku intrygi aż po jej urzeczywistnienie (co w dużej mierze narzucone jest przez samą mityczną tradycję), tutaj planowany odwet charakteryzuje swoista dynamika. Zmienia się on bowiem wraz z rozwojem akcji i intrygi, aby wreszcie w drugiej połowie dramatu przybrać kształt dzieciobójstwa, które zostaje wprowadzone w czyn. Stąd też sądy wartościujące, które odnoszą się do jego ‘wczesnych’ – z punktu widzenia rozwoju fabuły – postaci wcale nie muszą dotyczyć tych ‘późniejszych’; w szczególności dotyczy to dzieciobójstwa, które właśnie dlatego zasługuje na osobne rozważania.

εἰ δὲ σὸς πόσις καὶνὰ λέχη σεβίζει, | κείνῳ τόδε μὴ χαράσσου | Ζεὺς σοι τάε συνδικήσει (155) – ta przypisana Chórowi wypowiedź, z paradygmatycznego punktu widzenia wyrażająca osobliwe połączenie pozytywnej ewaluacji w aspekcie religijnym i moralno-prawnym,²⁶ wydawać się może ateńską prefiguracją chrześcijańskiego *vindicta mihi*. Czy rzeczywiście? Czasownik χαράσσω nie wyraża jakiegokolwiek działania o charakterze ‘odwetowym’, do porzucenia którego miałby zachęcać Medeę Chór. Denotuje on jedynie emocje,²⁷ które, na obecnym etapie sprawiają wrażenie pozbawionych jakiejkolwiek możliwości realizacji,

²⁴ Choć, jak można przypuszczać, człowiek ów, wspomniany już Eratostenes, zerwał ten cudzołożny związek dla innego, wcale nie mniej cudzołożnego, który też był przyczyną jego zguby.

²⁵ Por. Carey (1989) ad Lys. 1.15.

²⁶ Czasownik συνδικέω funkcjonował jako terminus technicus attyckiej jurysprudencji denotując udział trzech osób w procesie dwóch antagonistów, udzielających poparcia jednej ze stron; por. Mastronarde 2002 ad loc.; tutaj jako ‘trzecia strona’ pojawia się z całą mocą swojego autorytetu Zeus.

²⁷ LSJ s.v. I: ‘be not angry at him for this’ (ad Med. 157).

wyrażających się jedynie w złowrogich optatiwach (111nn, 163nn). Wypowiedź Chóru można zatem interpretować nie tyle jako porzucenie myśli o zemście, o której jeszcze nie padła ani jedna wzmianka, co porzucenie bezsilnego gniewu, na rzecz karzącej sprawiedliwości Zeusa.

δράσω τάδ'· ἐνδίκως γὰρ ἐκτείσει πόσιν, Μήδεια (Med. 267n),²⁸ – ta z kolei wypowiedź Chóru, pozornie stojąca w sprzeczności z omówioną powyżej, jest odpowiedzią prośbę protagonistki o milczący współudział – w zemście, co jednoznacznie podkreśla czasownik ἐκτείσει. Z paradygmatycznego punktu widzenia słowa te wyrażają równie jednoznacznie pozytywną ewaluację owej zemsty w aspekcie moralno-prawnym (ἐνδίκως). O jakiej zemście jednak mowa? W przypisanej Medei wypowiedzi: ἦν μοι πόρος τις μηχανή τ' ἐξευρεθῇ | πόσιν δίκην τῶνδ' ἀντιτείσασθαι κακῶν (260n) niemal explicite podkreślona zostaje niejednoznaczność postaci, jaką aktualnie przyjmuje planowany odwet; sposób dokonania zemsty na Jazonie to na razie jedynie πόρος τις μηχανή τε; co więcej jedyną wymienioną jej ofiarą jest na razie sam Jazon.²⁹ Tego właśnie dotyczy owa jednoznacznie pozytywna w aspekcie paradygmatycznym ocena wyrażona w omawianej wypowiedzi. Na tym też kończą się pozytywne oceny zemsty Medei przypisane Chórowi. Po kolejnej wypowiedzi, odsłaniającej trzecie 'stadium' planowanej zemsty: τρεῖς τῶν ἐμῶν ἐχθρῶν νεκροὺς | θήσω, πατέρα τε καὶ κόρην πόσιν τ' ἐμὸν (374n) z jego strony nie pojawiają się już pozytywne oceny,³⁰ gdy zaś planowany odwet przyjmuje swój ostateczny kształt, wypowiedzi Chóru wyrażają jednoznacznie negatywną jego ewaluację.

Tego rodzaju pozytywne oceny przypisane zostają natomiast samej mścicielce. W wypowiedzi: ὦ Ζεῦ Δίκη τε Ζηνὸς Ἠλίου τε φῶς | νῦν καλλίνικοι τῶν ἐμῶν ἐχθρῶν, φίλοι, | γενήσομεθα κὰς ὁδὸν βεβήκαμεν, | νῦν ἐλπίς ἐχθροὺς τοὺς ἐμοὺς τεῖσειν δίκην (764-70) wyrażającej w apostrofach do bogów peryfrastyczną ewaluację w aspekcie religijnym (ὦ Ζεῦ, ὦ Ἠλίου φῶς),³¹ do personifikowanej Δίκη – w moralno prawnym, oraz – w zakresie etyki agonistycznej, co niedwuznacznie sugeruje fraza καλλίνικοι τῶν ἐχθρῶν γενήσομεθα. Jakiej zemsty? Z formalnego punktu widzenia ten sąd wartościujący poprzedza jeszcze zapowiedź jej ostatecznej postaci (790n), dla której πόρος stanowi dzieciobójstwo. Obydwie te wypowiedzi jednak stanowią część tej samej *rhexis*, funkcjonującej jako reakcja, podsumowanie dotychczasowego (Ajgeus) rozwoju wydarzeń. Stąd też omawiany sąd wartościujący uznać można za proleptyczną ewaluację zemsty w jej ostatecznym 'stadium', przedstawionego dopiero po chwili. Jednoznacznie pozytywną ewaluację tego zdarzenia w jego ostatecznej postaci wydaje się wyrażać kolejna przypisana Medei wypowiedź: ὅς ἡμῖν σὺν θεῷ τεῖσει δίκην (802), w której przyimkowe σὺν θεῷ sugeruje kolejną ocenę w aspekcie religijnym, choć bez powoływania się na autorytet konkretnego bóstwa.

Na uwagę zasługuje też sugerująca podobną ewaluację wypowiedź przypisana Jazonowi τὸν σὸν ἀλάστορ' εἰς ἐμ' ἔσκηψαν θεοί (1333), w której obok negatywnej oceny przedstawionych wydarzeń *qua* postępowanie Medei (v. i.), wyrażona zostaje pozytywna ich ewaluacja, w nieokreślonym bliżej aspekcie religijnym, *qua* los Jazona.

Negatywna ewaluacja zemsty Medei, z pominięciem problemu dzieciobójstwa, jest w tekście tragedii praktycznie nieobecna; jedynie przypisanej Jazonowi wypowiedzi zgładzenie

²⁸ Jeszcze bardziej jednoznaczna ocenę wyrażałaby lekcja niektórych MSS: δράσω τάδ' κτλ., por. Page (1938) ad loc.

²⁹ Wers 262 τὸν δόντα τ' αὐτῷ θυγατέρ' ἢ τ' ἐγγήματο, który przedstawiałby planowaną zemstę w jej bardziej 'dojrzałym' stadium (374n), powszechnie uznawany jest w nowszych wydaniach (Murray, Diggle, Kovacs) za nieautentyczny.

³⁰ Hübner (1985: 28) uznaje stonowaną reakcję Chóru na tę zapowiedź za 'uneuripideische' argumentując, że Koryntyjki 'müssten (...) spontan, ähnlich wie in 811, reagieren'.

³¹ Por. Mastroratte 2002 ad loc.: 'The invocation of Zeus and Justice (...) may suggest to the audience that Medea's progress [JK] towards vengeance has divine support'.

Kreona i jej córki opisane zostaje wyrażeniem ἀνόσιον φόνον (1305), co stanowi jednoznacznie negatywną ewaluację w aspekcie religijno-rytualnym.

ἔοιχ' ὁ δαίμων πολλὰ τῇδ' ἐν ἡμέρᾳ | κακὰ ξυνάπτειν ἐνδίκως Ἰάσονι (1232n) – w tej przypisanej Chórowi wypowiedzi, następującej zaraz po detalicznym opisie śmierci Glauke i Kreona w *rhesis angelike*, poprzedzającej zaś zgładzenie dzieci, wyrażony zostaje najbardziej jednoznaczny sąd wartościujący w całym dramacie, w którym dokonuje się pozytywna ewaluacja losu Jazona. W aspekcie paradygmatycznym dotyczy ona zarówno nieokreślonej bliżej sfery religijnej (δαίμων) jak też moralno-prawnej (ἐνδίκως).³² W kontekście tak jednoznacznie pozytywnej ewaluacji losu Jazona, przede wszystkim w aspekcie religijnym, zwraca też uwagę przypisana jemu samemu optymistyczna wypowiedź: τᾶλλα δ' ἐξεργάζεται | πατήρ τε καὶ θεῶν ὅστις ἐστὶν εὐμενής (919n), której ironia jawi się na tle dotychczas omówionych nader wyraźną.

Warto też na koniec wspomnieć przytoczoną w oratio recta przez Posłańca wypowiedź Kreona adresowaną do jego ginącej córki: ὦ δύστηνε παῖ, τίς σ' ὦδ' ἀτίμως δαιμόνων ἀπόωλεσεν (1207n), w której los tej ostatniej podlega negatywnej ewaluacji w zakresie etyki agonistycznej.

Medea paidoleteira. Dowodzenie, że dzieciobójstwo w *Medei* podlega negatywnej ewaluacji moralnej, byłoby niepotrzebną stratą czasu. Przyjmijmy zatem już na wstępie, iż zdarzenie to podlega w tekście dramatu jednoznacznemu potępieniu; spróbujmy natomiast rozważyć, w jaki sposób wyrażona zostaje ta ewaluacja, jakich aspektów greckiej moralności dotyczy.

πῶς οὖν ἱερῶν ποταμῶν | ἢ πόλις ἢ φίλων | πόμπιμός σε χώρα | τὰν παιδολέτειραν ἔξει, | τὰν οὐχ ὀσίαν μέταυλον; (846-50) – w tym lirycznej wypowiedzi przypisanej Chórowi, wyrażona zostaje jednoznacznie negatywna ocena postaci Medei w aspekcie rytualno-religijnym, której wykładnikiem jest epitet οὐχ ὀσία, dodatkowo zaś podkreśla tę negatywną ewaluację retoryczne pytanie πῶς σε μέταυλον ἔξει χώρα κτλ., peryfrastycznie opisujące stan rytualnej nieczystości protagonistki, z którym wiąże się (wiązać się będzie) dzieciobójstwo.³³

Warto podkreślić aktancyjne uprzywilejowanie tej wypowiedzi: dość powszechnie przyjmuje się, że Chór na wieść o dzieciobójstwie staje się przeciwnikiem protagonistki. Do pewnego stopnia ten nowy jego status aktancyjny odzwierciedlają wypowiedzi towarzyszące dokonującemu się dzieciobójstwu (e.g. 1258, 1275n). Warto jednak podkreślić, że mimo owego konwencjonalnie nieskutecznego sprzeciwu, Chór już świadomy 'ostatecznej' wersji zemsty Medei, wciąż pozostaje jej pasywnym, milczącym i – w przeciwieństwie do przytoczonych wypowiedzi – skutecznym sojusznikiem protagonistki w realizacji jej odwetu.³⁴ Tym samym omawiana wypowiedź wyraża negatywną ewaluację postępowania Bohatera przypisaną jego – faktycznemu – Pomocnikowi. Tego samego aspektu negatywnej ewaluacji dzieciobójstwa dotyczy wypowiedź przypisana samej Medei:

³² Trudno zgodzić się zatem z opinią Mastronarde (2002 ad loc.), który uważa, iż Chór 'follows Medea's vindictive perspective'; przedstawienie bliżej nieokreślonego δαίμων jako agens, nie zaś Medei wyraźnie sugeruje dystans wobec 'perspektywy' mścicielki; wypowiedź dotyczy aspektu πάσχοντος, nie zaś ποιούντος.

³³ *Accusativus duplex* ἔξει σε μέταυλον jest efektem przyjętej przez Diggle'a koniektury Luecka (μέταυλον = μέτοικον), który w ten sposób poprawia niejasną lekcję MSS μετ' ἄλλων (przyjmowaną przez Page'a i Mastronarde – 'wśród innych'); Kovacs w tym miejscu przyjmuje emendację Jacobs'a μετ' ἁστών; badacz ten również poprawia lekcję φίλων πόμπιμος χώρα na θεῶν πόμπιμος χώρα argumentując (1994: 171), że 'there is nothing particularly pointed about asking why 'a city that escorts its friends' will not [accept a child-murderess] (...) what is needed is something from the sphere of religion.'

³⁴ Nawet raz w całym IV epejsodion (następującym po omawianej wypowiedzi) Chór nie wspomina o zamiarach Medei; nie wkraczając na grzaskie piaski 'psychologii korynckich niewiast' warto jedynie podkreślić, że z aktancyjnego punktu widzenia Chór przez cały czas funkcjonuje tu jako Pomocnik Medei; Pucci (1980: 61) z odrobiną czarnego humoru zauważa, że w dramacie cechuje go 'loyalty which will become almost embarrassing as Medea begins to murder people'.

ἔξειμι γαίης, φίτατον παίδων φόνον | φεύγουσα καὶ τλᾶσ' ἔργον ἀνοσιώτατον (795n). Wyrażony tu sąd wartościujący jest równie jednoznaczny tak paradygmatycznie jak też syntagmatycznie, a jego aktancyjne uprzywilejowanie nie budzi żadnych wątpliwości. Jeszcze bardziej wyraziście negatywną ewaluację w tym zakresie, z silnym akcentem na rytualną nieczystość wyrażają przypisane Jazonowi (a zatem wpisujące się w jego aktancyjną funkcję) wypowiedzi, w których akt dzieciobójstwa opisywany jest jako ἔργον δυσσεβέστατον (1328), φόνος δυσσέβης (1383), czy emfatycznie jako χαλεπὰ μιάσματα (1268n), sama zaś mścicielka – wyrażeniami μυσσάρᾳ καὶ παιδολέτωρ (1393), μιάιφονος (1346) czy μυσσάρᾳ παιδόφονος λέαινα (1406n).

Zaznaczony w tej ostatniej wyrażeniu aspekt negatywnej ewaluacji, metaforyka zwierzęca, podkreślony zostaje w innej wypowiedzi Jazona, gdzie Medea opisana jest jako λέαινα, οὐ γυνή, τῆς Τυρσηνίδος Σκύλλης ἔχουσα ἀγριωτέραν φύσιν (1342n).³⁵ Warto zwrócić uwagę na drastyczną ironię towarzyszącą tej metaforze zwierzęcej: można ją bowiem odczytać jako responsję wypowiedzi Piastunki w parodos, gdzie Medea porównana zostaje do 'lwicy z młodymi', τοκάς λέαινα (187), której szczególna dzikość jest wszak rezultatem zwierzęcej troski o potomstwo.³⁶ Cała wypowiedź wydaje się sugerować ewaluacyjną aporię, poszukiwanie stosownego aksjologicznego *signifiant*, tak wyraziście zaznaczone (w kontekście podobnych metafor) w potępieniu postaci Ajschylejskiej Klytajmestry. Warto też podkreślić, że tę właśnie negatywną ewaluację, w zaznaczonym cudzysłowie, jako ewaluację Jazona (εἰ βούλη, καλεῖ), podejmuje następująca później *rhexis* Medei, gdzie jednak wbrew pozorom nie dokonuje się jej *refutatio*, lecz przytoczona zostaje w charakterze koncesywnym.³⁷ W podobny sposób do tej sfery ewaluacji wydają się również nawiązywać wypowiedzi, gdzie mowa o Alastorze Medei (1333)³⁸ lub ona sama porównywana jest do Ἐρινύς τῷ π' ἀλαστόρων (1260).³⁹

Pośrednią negatywną ewaluację postaci mścicielki w aspekcie religijnym sugeruje również przypisana Chórowi liryczna *exclamatio*: ἰὼ Γᾶ τε καὶ παμφαῆς | ἀκτίς Ἀλίου κατίδεται ἴδετε τὰν | ὀλομέναν γυναικα (1251nn), gdzie ὀλομένα γυνή odnosi się oczywiście do Medei. Odległą responsję tych słów odnaleźć można w dalszej części strofy: ἀλλὰ νιν, ὧ φάος διογενές, κάτειρ-|γε κατάπαυσον (1258), gdzie φάος uznać można za metonimię Heliosa, przede wszystkim zaś w wypowiedzi Jazona: καὶ ταῦτα δράσας ἥλιόν τε προσβλέπεις | καὶ γαῖαν (1327n). Ona sama zaś stanowi o wiele bliższą i nie pozbawioną ironii responsję, również przypisaną Chórowi⁴⁰ a rozpoczynającą parodos dramatu strofy: ἄιες, ὧ Ζεῦ καὶ Γᾶ καὶ φῶς, | ἄχᾶν οἶαν ἃ δύστανος | μέλπει νύμφα (148nn). Warto przy tym zaznaczyć, że Helios boski przodek Medei (436, 746, 954), do którego odnoszą się wszystkie powyższe

³⁵ W słowach tych doszukiwać się można również responsji wypowiedzi Piastunki w prologu, która również odnosi się do 'charakteru' protagonistki: ἀλλὰ φυλάσσεσθ' | ἄγριον ἦθος συγεράν δὲ φύσιν (102n); por. też McClure 1999: 392, która też zwraca uwagę na reminiscencje negatywnej ewaluacji Ajschylejskiej Klytajmestry w tych wypowiedziach.

³⁶ Por. Mastronarde 2002 ad loc. z dalszymi odniesieniami.

³⁷ Trudno tu doszukiwać się retorycznej *permissio*: słowa Medei wyraźnie sugerują brak troski o ewaluację pđ tym względem ze strony Jazona, zaś inne przypisane samej Medei wypowiedzi sugerują również negatywną ocenę dzieciobójstwa.

³⁸ Alastor Medei miał być demonem zemsty zgładzonego przez nią brata, którego bogowie zwrócili na głowę Jazona. Por. Page 1938 ad loc. i Mastronarde 2002 ad loc.; podobnie jak w innych tragediach trudno jednoznacznie przypisywać temu pojęciu pejoratywne znaczenie, zwłaszcza że pojawia się ono również w przysięgach składanych przez samą Medę (1059).

³⁹ Zepsuty tekst MSS (κατάπαυσον ἔξελε... ὑπ' ἀλαστόρων) sugeruje znaczenie 'to remove her through the agency of avenging divinities [scil. ἀλάστορες]' Mastronarde 2002 ad loc.; zaproponowane emendacje Page'a (1938 ad loc.): ὑπαλάστορον – 'subject to [the power] of an ἀλάστωρ' lub ὑπαλαστόρων – 'infested with the power of avenging demons' (zob. Mastronarde ibid.) wyraźnie wiążą to pojęcie z postępowaniem Medei.

⁴⁰ Według scholiasty (Sch. Med. 148), wypowiedź tę przypisywano niekiedy samej Medei, por. też Page 1938 ad loc.

apostrofy, nie tylko nie powstrzymuje zemsty bohaterki, lecz pomaga w jej urzeczywistnieniu *in praxi* (1321n).

Negatywna ewaluacja dzieciobójstwa obejmuje również sferę wartości agonistycznych, co wydaje się tym bardziej paradoksalne, jeśli wziąć pod uwagę, że to właśnie w imię tych wartości dokonuje się zemsta tytułowej bohaterki. Kilkakrotnie w tekście tragedii zgładzenie dzieci określone zostaje epitetem κακά, przy czym wypowiedzi wyrażające tę ewaluację przypisane są już to Chórowi (1290nn),⁴¹ już to samej Medei, ze słynnym καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά (1078,⁴² por. 1243) na czele. Ona sama w przypisanej Jazonowi wypowiedzi, przedstawiona zostaje jako κακὸν μέγα (1332), choć wyrażenie to równie dobrze odnosić się może do sfery eudajmonistycznej ('wielkie nieszczęście').⁴³ Negatywna ewaluacja tytułowej bohaterki w tym zakresie obejmuje również explicite sferę estetyki – 'kultury wstydu' w przypisanej Jazonowi inwektywie σὺ δ' αἰσχροποιεῖ καὶ τέκνων μαιφόνε (1346).⁴⁴ Jeszcze inna wypowiedź Jazona w exodos dramatu (1369) wydaje się z kolei *per contrarium* wyrażać negatywną ewaluację zemsty Medei w aspekcie prudențialno-intelektualnym, gdzie hipotetyczna [ἦ] σῶφρων jako pozytywny wzorzec przeciwstawiona zostaje tytułowej bohaterce. W tym samym zakresie negatywną ocenę wyraża aktancyjnie uprzywilejowana wypowiedź samej Medei ταῦτα γὰρ θεοὶ | κάγῳ κακῶς φρονοῦσα ἐμμηχανησάμην (1014); w wypowiedzi tej ponadto zwraca uwagę sugestia pozytywnej ewaluacji dzieciobójstwa w aspekcie religijnym, choć nieokreślone θεοί, podobnie jak w omówionej wcześniej wypowiedzi δαίμων, wydaje się raczej wskazywać na los niż konkretny boski autorytet legitymizujący opisywane zdarzenie.⁴⁵ Wspomnieć wreszcie należy sugerujące negatywną ocenę dzieciobójstwa wypowiedzi, w których wykładnikami ewaluacji są pojęcia z grupy leksykalnej τλάω-τόλμα opisujące już to samo zdarzenie (859), już to bardziej ogólnie postępowanie Medei (816, 1326).⁴⁶

Podsumowanie. Jak w innych dramatach Eurypidesa, tak i w *Medei* semantyka moralnej ewaluacji wydaje się o wiele bardziej przejrzysta i jednoznaczna, niż w *Orestei* Ajschylosa czy – być może – w *Elektrze* Sofoklesa. Dokonane przez tytułową bohaterkę dzieciobójstwo podlega, oczywiście, wieloaspektowej negatywnej ewaluacji. Moralne oceny odnoszące się do jej losu, krzywd, których doznaje w wyniku zdrady, koncentrują się wokół etyki agonistycznej. Do tej samej sfery wartości nawiązuje również negatywna ewaluacja postaci i postępowania Jazona. Jeden i drugi aspekt ewaluacji są, oczywiście, komplementarne, co podkreśla z dawna już dostrzeżony rozdźwięk między arystokratyczną, agonistyczną moralnością reprezentowaną przez tytułową bohaterkę, a antyheroiczną postawą jej męża.⁴⁷ Pod tym względem tekst tragedii oferuje niewiele sprzeczności.

Z kolei los Jazona jako ofiary zemsty Medei, mimo zdecydowanie negatywnych ocen odnoszących się do dzieciobójstwa, podlega jednoznacznie pozytywnej ewaluacji, przy czym

⁴¹ Waler moralny przymiotnika κακά nie jest tu jednoznaczny; jego zakres semantyczny w tym miejscu dotyczyć może równie dobrze sfery eudajmonistycznej.

⁴² W swoim wydaniu, za Bergk'iem, Diggle ususza drugą część monologu i deliberacji Medei (1056-1080) obejmującą również tę wypowiedź.

⁴³ Por. Or. 248, gdzie wyrażenie to zastosowane jest w identycznym kontekście (w odniesieniu do Heleny).

⁴⁴ Biorąc pod uwagę obfitość negatywnych sądów wartościujących w tym właśnie zakresie, które odnoszą się do zemsty Orestesa, niewielki nacisk na ten aspekt w *Medei* przedstawiającej wszak kolejne wewnątrzrodzinne zabójstwo, może dziwić.

⁴⁵ Zob. jednak Mastronarde 2002 ad loc., który dostrzega tutaj 'Medea's grown inclination (...) to portray herself as compelled by circumstances outside herself to carry her plan to its bitter conclusion'; Page (1938 ad loc.) z kolei interpretuje występującą tu formę sing. jako podkreślenie osobistej odpowiedzialności Medei, choć, jak zauważył Mastronarde równie dobrze można ją rozumieć jako fleksyjną asymilację do bliższego podmiotu.

⁴⁶ Więcej na temat znaczenia tych pojęć, oraz pokrewnego im semantycznie θράσος (*Med.* 856) i kognatów, dla ewaluacji 'heroic temper' (bohaterów Sofoklesa) zob. Knox 1964: 23.

⁴⁷ Więcej na temat 'reversal' stereotypów mężczyzny i kobiety w *Medei* zob. Barlow 1989.

wyrażone w tekście dramatu sądy wartościujące dotyczą przede wszystkim sfery religijnej i moralno-prawnej, a zatem wartości 'dyskretnych'. Związane z tymi samymi aspektami moralnej ewaluacji oceny – tyle że pozytywne – dotyczą również zemsty Medei – naturalnie z wyłączeniem problemu dzieciobójstwa. Również i pod tym względem zatem wydają się one komplementarne.

Wyraźna linia podziału rysująca się między ewaluacją w zakresie wartości agonistycznych (los Medei, postępowanie Jazona) i dyskretnych (postępowanie Medei – z wyłączeniem dzieciobójstwa, los Jazona) ma swoje odzwierciedlenie w aspekcie pragmatyki moralnej ewaluacji: z jednej strony bowiem tragedia odnosi się do problemu arystokratycznej χάρις powiązanej 'rytualną przyjaźnią', z drugiej zaś do kwestii ściśle związanej z ateńskimi procedurami prawnymi, obwarowanymi silnymi sankcjami religijnymi, tj. respektowania przysiąg.⁴⁸

⁴⁸ Nie mogę zgodzić się ze stwierdzeniem Barlow (1989: 161), że „her concern with broken oaths is (...) in the great masculine heroic tradition of anger against insult and impeachment of honour”. Do tej sfery niewątpliwie przynależy naruszenie niepisanych pryncypiów χάρις i φιλία-ξένια, kwestia przysiąg to już jednak świat wartości greckiej polis a nie homerowych bohaterów (v. i.).

6. HIPPOLYTOS

Niewiele spośród zachowanych tragedii attyckich stanowić mogłoby równie wyrazistą ilustrację słynnej tezy *pro captu lectoris habent sua fata libelli*, jak *Hippolytos* Eurypidesa. W szczególności dotyczy to etycznej wymowy tego dramatu, w tym również, a nawet przede wszystkim, etyki boskiej zemsty, wyznaczającej tu ramy tragicznego *mythos*. Wiktoriańska moralność widziała w tytułowym bohaterze uosobienie najwyższych cnót, zaś zemsta Afrodyty, konsekwentnie, postrzegana była w jej świetle wysoce negatywnie; warto przy tym zaznaczyć, że w dominujących wówczas trendach krytycznoliterackich Eurypides uznawany był za wojującego racjonalistę, który swoimi dramatami-pamfletami obnażał niedorzeczność i niemoralność współczesnej mu religii i religijności. Odejście od wiktoriańskiej pruderii, z czym z kolei wiązał się krytycznoliteracki zwrot ku irracjonalności poezji i myśli Eurypidesa, zaowocowały diametralnie odmiennym postrzeganiem wymiaru etycznego *Hippolytosa*. Za prawdziwie tragiczną figurę zaczęto uważać Fedrę, zaś na jej tle tytułowy bohater objawił się nagle nadętym świętoszkiem lub zgoła postacią z pogranicza psychopatologii. Wprawdzie tego rodzaju interpretacje koncentrowały się przede wszystkim na ἥθη ludzkich protagonistów dramatu jednak rysujący się w nich negatywny obraz Hippolytosa (graniczący nieraz z jakąś formą osobistej niechęci) wydaje się implikować przynajmniej ambiwalentną ocenę zemsty Afrodyty.¹

Hippolytos eusebês? Nigdzie w całym tekście dramatu postać Hippolytosa nie zostaje w sposób jednoznaczny określona negatywnym epitetem denotującym ewaluację w aspekcie religijnym. W obfitości natomiast przytaczać można jednoznacznie pozytywne oceny tak samego bohatera jak też jego postępowania pod tym właśnie względem. Wyrażają je wypowiedzi Artemidy: εὐσεβής (1309, por. też gnomę 1339), εὐσέβεια (1419); Tezeusza φρὴν εὐσεβής (1454), przede wszystkim jednak – samego Hippolytosa (83, 102, 656, 996, 1060n, 1364, 1368).² Żadna z nich – nawet słowa Artemidy *ex machina* – nie może być z oczywistych przyczyn zinterpretowana jako aktancyjnie uprzywilejowana.

Przeciwstawną ocenę postępowania tytułowego bohatera pod tym względem sugerować jedynie mogą słowa przypisane boskiej antagonistce Hippolytosa, Afrodycie: ἄ δ' εἰς ἔμ' ἡμάρτηκε (21) oraz σέβοντας τὰμὰ πρεσβεύω κράτη, | σφάλλω δ' ὅσοι φρονοῦσιν εἰς ἡμᾶς μέγα (5n). Wyrażenie (ἐξ)αμαρτάνειν εἰς / περὶ / πρὸς τοὺς θεοὺς w tekstach okresu klasycznego często kojarzone jest z ἀσέβεια.³ Z kolei przedstawiona w tej drugiej wypowiedzi 'kategoryzacja' jednoznacznie wskazuje, iż Hippolytos, jako jeden z owych σφαλισόμενοι, nie oddaje (należytej) czci, σέβειν, bogini; do tego właśnie elementu ἀσέβεια, braku należytej czci dla boga, wydają się również nawiązywać słowa samej Artemidy, opisujące postępowanie Afrodyty: τιμῆς ἐμέμφθη, σωφρονοῦντι δ' ἤχθετο (1402); nie trzeba dodawać, że tę ostatnią wypowiedź odczytać można jako aktancyjnie uprzywilejowaną.

Hippolytos sophrôn. σοὶ τόνδε πλεκτὸν στέφανον ἐξ ἀκηράτου λειμῶνος | (...) φέρω, ἔνθ(α) (...) ὅσοις διδασκὸν μηδὲν ἄλλ' ἐν τῇ φύσει | τὸ σωφροεῖν εἴληχεν ἐς τὰ πάντ' ἀεὶ, | τούτοις δρέπεσθαι, τοῖς κακοῖσι δ' οὐ θέμις (73-81) – te przypisane Hippolytosowi słowa (adresowane do Artemidy), od których postać ta rozpoczyna swoją sceniczną rolę, wyrażają jej pośrednią, choć nader jednoznacznie pozytywną ewaluację w aspekcie prudencjalnym. Są

¹ Na temat historii krytyki Hippolytosa por. Mills 2002: 84-108.

² Problem autoenkomiów Hippolytosa był rozmaicie oceniany e.g. Devereux 1985: 86: 'Hippolytus' merits are loudly proclaimed by himself (...) praise [of him] is nowhere near as enthusiastic as that he lavishes on himself', por. jednak Kovacs 1985 (v. i.).

³ Eg. Ant. 6.6 (= 5.88), [Dem.] 39.77, [Pl.] Min. 318e; por. też Critias fr. 5.19 Snell (= E. fr. 15a.13 Page).

wartościujący, którego wykładnikiem jest bezokolicznik σωφρονεῖν,⁴ podlega tu amplifikacji poprzez kontrastywne zestawienie dwóch towarzyszących mu epitetów: διδακτόν i ἐν τῇ φύσει. Jak podkreśla Barret (ad loc.) ‘przekonanie, że φύσις jest jedynym źródłem ἀρετῆ to locus communis arystokratycznej ideologii’ w klasycznej Grecji.⁵ Jak nietrudno się domyślić, założenie to odnosi się przede wszystkim do arystokratycznych wartości agonistycznych. Zestawienie tych dwóch elementów z różnych sfer etyki samo w sobie wydawać się może paradoksem. Wprawdzie dyskurs aksjologiczny klasycznych Aten wiązał niekiedy τὸ σωφρονεῖν z ludzką φύσις (E. Ba. 314nn, Ant. 4.4.2), o wiele częściej jednak ta sfera wartości kojarzona była z jakąś formą μάθησις, czego najbardziej wymownym, tragicznym paradygmatem jest Ajschylejskie πάθει μάθος (177-183).⁶ Jeszcze większą osobliwością, wyraźniej wskazującą na sferę wartości agonistycznych, wydawać się tutaj może ekskluzywny charakter owej wrodzonej σωφροσύνη (będącej logiczną konsekwencją jej ‘naturalności’). W przypisanych Platońskiemu Protagorasowi myślach (będących, być może odzwierciedleniem aksjologicznego dyskursu schyłku V wieku) σωφροσύνη, na równi z (a niekiedy wręcz wymiennie) δικαιοσύνη, przedstawiane są jako wartości *par excellence* demokratyczne, wartości, w których każdy powinien mieć udział (μετέχειν)⁷ – rzecz jasna, na drodze ‘nauki’. Warto wreszcie zwrócić uwagę na sposób w jaki wyrażone zostaje *contrarium* do owej wrodzonej σωφροσύνη Hippolytosa, lub raczej – do owego elitarnego grona jej posiadaczy: οἱ κακοί. Wprawdzie walor moralny przymiotnika κακός w dyskursie aksjologicznym klasycznych Aten obejmować mógł już zarówno sferę wartości agonistycznych, jak też dyskretnych, zatem jego przeciwstawienie epitetowi σώφρων samo w sobie mieści się w jego zakresie semantycznym, jednak w kontekście całej wypowiedzi Hippolytosa trudno nie dostrzec w nim refleksu arystokratycznej stratyfikacji społecznej, gdzie wąska grupa καλοὶ κάγαθοὶ wyróżniana była spośród licznych κακοί.

Za ironiczną intratekstualną responsję wypowiedzi Hippolytosa, w której podkreślony zostaje ‘wrodzony’ charakter jego σωφροσύνη, uznać ostatnie słowa Fedry: τῆς νόσου δὲ τῆσδε μοι | κοινῇ μετασχὼν σωφρονεῖν μαθήσεται (730n). Nie tylko sugerują one defekt postaci lub postępowania Hippolytosa w aspekcie prudencjalnym, lecz także podkreślają, że dotyczy on właśnie owej ‘wyuczonej’, typowo ‘dyskretnej’ σωφροσύνη, odrzuconej w wypowiedzi samego bohatera.

Do tego samego motywu agonistycznie pojmowanej σωφροσύνη wydają się nawiązywać inne, przypisane Hippolytosowi wypowiedzi, w których on sam przedstawiany jest jako najbardziej σώφρων spośród żyjących ludzi: οὐκ ἔνεστ’ ἀνὴρ ἐμοῦ (...) σωφρονέστερος γεγώς (994n), ὡς οὐποτ’ ἄλλον ἄνδρα σωφρονέστερον ὤψεσθε (1100n). Wypowiedzi te dość często interpretowane są jako elementy megalomańskiej etopeji tytułowego bohatera,⁸ jak jednak przytomnie zauważył Kovacs,⁹ publiczność ateńska niekoniecznie podzielać musiała

⁴ Barret (1964: ad loc. – s. 173) uznaje *infinitivus* σωφρονεῖν za ‘iambic equivalent’ pojęcia σωφροσύνη, trudnego do zastosowania *metri causa*.

⁵ Por. też Mills 2002: 66n; trudno jednak zgodzić się z dalszą argumentacją Barreta, który utrzymuje, że ‘Euripides is not concerned to pass allusive judgement on any particular beliefs of his own day: his theme is not contemporary but timeless’ (Barret 1964 ad loc. – s. 173). Znaczenie tekstu nie jest w nim ponadczasowo zamknięte, niczym ‘w dobrze [wrought] urnie’ (dogmat Nowej Krytyki), lecz powstaje w ‘dyskursie’ tekstu z jego ideologicznym kontekstem. Na temat znaczenia φύσις (φυσά Pindara) dla koncepcji arystokratycznej ἀρετῆ zob. też Pohlenz 1953: 427n.

⁶ Por. też Ag. 1425: διδάχθεις ὅψε γούν τὸ σωφρονεῖν; pozornie paradoksalne οὐ σωφρονήσεις οὐ μάθων ὅς εἰ φύσιν (S. Aj. 1259) w rzeczywistości wyraża tę samą myśl (por. też *ibid.* 127-133).

⁷ Pl. Prot. *passim* (e.g. 323a, 325a)

⁸ Barret (1964 ad 1364) pisze o ‘unshaken certainty of his own perfection’ i dalej o ‘his blindness to the defects of his narrow puritanism’; Łanowski mówi o jego ‘narcystycznej dumie’ płynącej z czystości (2005²: 256).

⁹ Kovacs 1985: 136 p. 18; z dobrego argumentu badacz tej jednak, naszym zdaniem, robi zły użytek, dowodząc, (na jego podstawie) że atencja z jaką stary Sługa zwraca się do Afrodyty wyraża nic innego jak ‘prudence [which] befits only a slave’.

nowożytne, chrześcijańskie z ducha, ideały skromności; wyraźną sugestią niech będzie choćby fakt, iż uzasadniona μεγαλοψυχία (EN 1107b, 1123b) uznawana była przez Arystotelesa za jedną z cnót etycznych.¹⁰ To zresztą już sfera pragmatyki moralnej ewaluacji, w obecnej chwili warto jedynie podkreślić ową agonistyczną komponentę towarzyszącą przedstawianej w wypowiedziach Hippolytosa σωφροσύνη. Ten sam, paradoksalny, agonistyczny charakter σωφροσύνη Hippolytosa podkreślają wypowiedzi przypisane Artemidzie i Tezeuszowi (po *anagnorisis*), w których mowa o τὸ εὐγενές τῶν φρενῶν (1390),¹¹ te saś (scilicet φρένες) opisywane są sugerującym, choć nie jednoznacznie, agonistyczną ewaluację epitetem ἀγαθός (1419, 1454).

ὅδ' ὁ σεμνὸς ἐγὼ καὶ θεοσέπτωρ, | ὅδ' ὁ σωφροσύνη πάντας ὑπερσχών (1364n) – w tej przypisanej umierającemu Hippolytosowi wypowiedzi zawierają się wszystkie sprzeczności towarzyszące językowi moralnej ewaluacji tej postaci i jego postępowania. Wyrażenie σωφροσύνη πάντας ὑπερσχών, naturalnie, wpisuje w tendencje do agonistycznego przedstawiania tej dyskretniej wartości w wypowiedziach Hippolytosa. Warto jednak zwrócić uwagę na intertekstualne jego responsje: w tragicznej z ducha narracji Herodota przedstawiającej wyprawę Kserksesa, w przypisanemu w *oratio recta* Artabanosowi ostrzeżeniu pod adresem Króla Królów pojawiają się wyrażenia: φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολοῦειν i dalej οὐ γὰρ ἔξ φρονέειν μέγα ὁ θεὸς ἄλλον ἢ ἑωυτόν (7.10) zaś w Ajschylejskiej dramatyzacji tej narracji Kserkses opisany zostaje jako ὑπερφρονήσας τὸν παρόντα δαίμονα (825), którego 'surowym karzącym sędzią' (εὐθυνοὺς βαρὺς) jest sam Zeus, κολαστὴς τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν φρονημάτων (827n).

W tym kontekście szczególnego znaczenia wydaje się nabierać przypisana Afrodycie wypowiedź: σφάλλω δ' ὅσοι φρονοῦσιν εἰς ἡμᾶς μέγα (6), jeśli pamiętać, iż to właśnie Hippolytos jest jednym z owych σφαλισόμενοι / σφαλούμενοι. Same w sobie słowa te mogą sugerować ὕβρις Hippolytosa¹² względem bogini podkreślając zarazem jej związek z τὸ φρονεῖν bohatera. Wreszcie wieńcząca prolog wypowiedź Sługi: ἡμεῖς δέ, τοὺς νέους γὰρ οὐ μιμητέον | φρονοῦντας οὕτως (...) προσευξόμεθα τοῖσι σοῖς ἀγάλασιν (114nn), której adresatem jest sama Afrodyta; zawarta w niej kolejna sugestia negatywnej ewaluacji τὸ φρονεῖν Hippolytosa wyrażona zostaje poprzez ogólną modalizację deontyczną, której wykładnikiem jest *adiectivum verbale* μιμητέον. Bezpośrednio przedmiotem tak wyrażonej ewaluacji jest jednak 'naśladowanie' Hippolytosa; stąd też, jak sugerują niektórzy, odnosi się ona raczej do statusu mówiącego, Sługi, niż do samego postępu bohatera, co podkreślać wydaje się fraza ὡς πρέπει δούλοις λέγειν.¹³ Interpretacja ta wydaje się jednak stać w sprzeczności tak ze składnią jak też z semantyką wypowiedzi: z jednej strony w wyrażeniu οὐ μιμητέον τοὺς νέους nie zostaje zaznaczony *agens* czynności μιμεῖσθαι, co sugerować może ogólny, uniwersalny charakter towarzyszącej jej (negatywnej) deontycznej modalizacji, z drugiej zaś mowa tu nie o naśladowaniu pana przez sługę, lecz o

¹⁰ Warto też zwrócić uwagę na fakt, iż Teofrastowy ἀλάζων przechwala się nie tyle przymiotami ducha – jak Hippolytos – co dobrami materialnymi oraz znaczeniem swojej osoby, w tym również poważaniem u możnych.

¹¹ Barret (1964 ad loc.) interpretuje εὐγενές jako 'nobility in its secondary, moral sense', co, naturalnie, nie jest sprzeczne z proponowanym odczytaniem, pod warunkiem, że ów 'moral sense' rozumieć będziemy jako aspekt agonistyczny greckiej etyki.

¹² Jak zaznaczono wyżej, absolutnie użyte μέγα φρονεῖν nie powinno być bezkrytycznie utożsamiane z ὕβρις; ograniczone wyrażeniem przyimkowym (εἰς τινα) wyraźnie sytuuje tak opisane postępowanie w relacji *agens* – *patiens*, podkreślając towarzyszące mu upokorzenie tego ostatniego.

¹³ Kovacs 1980: 336: 'such prudence befits only a slave, as the servant himself unwittingly makes clear' oraz ibid. p. 19: 'if a Greek of the fifth century says that a mode of speech befits a slave that will scarcely serve to commend its use by free men'.

naśladowaniu młodzieńca (młodzieńców τοὺς νέους), który ὕφ' ἡβης σπλάγχχνον ἔνγονον φέρων | μάταια βάζει (118n).¹⁴

Hippolytos *semnos*. Już od dawna badacze tragedii Eurypidesa zwracają uwagę na dialektyczną ambiwalencję pojęcia σέμνος w *Hippolytosie*.¹⁵ Spośród wszystkich zachowanych tragedii w tekście tego właśnie dramatu występuje ono najczęściej. Etymologicznie związane z czasownikiem σέβομαι, odnosiło się przede wszystkim do czci oddawanej bogom i herosom.¹⁶ W tym właśnie znaczeniu pojawia się ono w tekście *Hippolytosa* przynajmniej 9 razy (25, 61, 99, 103, 143, 713, 746, 886, 1130). Podobnie jak wiele innych określeń wyrażających pozytywną ewaluację, pojęcie σέμνος i jego kognaty mogą posiadać znaczenie ironiczne, szczególnie w odniesieniu do 'zwyczajnych' spraw ludzkich, w szczególności tych 'zbyt ważnych'; taką właśnie jego interpretację wydaje się sugerować tekst tragedii w dwóch miejscach (490, 957). Wreszcie posiadać może ono walor zgoła negatywny, nie będący już jedynie efektem figuratywnego jego użycia;¹⁷ trudno bowiem jakiegokolwiek ironii dopatrywać się w wypowiedziach Sługi: οἷσθ' οὖν βροτοῖσιν ὅς καθέστηκεν νόμος; (...) μισεῖν τὸ σεμνὸν καὶ τὸ μὴ πᾶσιν φίλον (91nn). W passusie tym podlega ono swoistej metaewaluacji w zakresie moralno-prawnym, pośredniej, choć nader wyrazistej, gdzie wspomniane νόμος legitymizuje nienawiść, niechęć, odrzucenie τὸ σέμνον. οἷμοι, τὸ σέμνον ὥς μ' ἀποκτενεῖ τὸ σόν (1064) – ta przypisana Tezeuszowi *exclamatio* zawiera niedwuznaczną sugestię negatywnej ewaluacji postępowania Hippolytosa. Aspekt paradygmatyczny tej wypowiedzi, mimo jej wyraźnie pejoratywnego znaczenia, wydaje się dopuszczać pewną ambiwalencję: z jednej strony τὸ σέμνον interpretować można jako semantyczną responsję tego samego wyrażenia w przytoczonej wcześniej wypowiedzi sługi (93), z drugiej zaś w znaczeniu ironicznym ('och, już dobija mnie ta twoja świętość', Łanowski), jako aluzję do bezpośrednio poprzedzających ją słów Hippolytosa (ὦ θεοὶ (...) ὅστις γ' ὕφ' ὑμῶν, οὗς σέβω διόλλυμαι). W przypisanych Tezeuszowi wypowiedziach (poprzedzających *anagnorisis*) często wyrażone zostają negatywne oceny postaci i postępowania tytułowego bohatera tragedii w wielu aspektach. Opierają się one jednak na fałszywej przesłance którą jest przekonanie o próbie uwiedzenia Fedry przez Hippolytosa. Jako (mimetyczne) akty illokucji wpisują się one w rolę Tezeusza, przeciwnika Hippolytosa; w aspekcie lokucyjnym podlegają jednoznacznie negatywnej weryfikacji, co tym samym sprawia, że nie mają one znaczenia dla etycznej 'translokucji' dramatu jako całości. Omawianą wypowiedź jednak dość często interpretuje się poza owym cudzysłowem, który wyznacza owa fałszywa przesłanka. Z jednej strony jej bezpośrednim przedmiotem nie jest postępowanie Hippolytosa jako niedoszłego uwodziciela własnej macochy, lecz jako dumnego swą wyjątkową świętością pyszałka.

Diametralnie odmienne znaczenie pojęciu σεμνός narzuca kontekst w przypisanej samemu Hippolytosowi wypowiedzi: ὅδ' ὁ σεμνὸς ἐγὼ καὶ θεοσέπτωρ (1364). Niewątpliwie funkcjonuje tu ono jako wykładnik pozytywnej ewaluacji; sam Hippolytos, jako heros, czczony w Trojenie, Atenach i innych greckich *poleis*, wydaje się stosownym adresatem tego określenia w takim właśnie znaczeniu. Czy jednak z całą pewnością można tu wykluczyć czysto werbalne reminiscencje omówionej poprzednio wypowiedzi, które sugerowałyby *contrarium*? Słowa Hippolytosa należałoby wówczas uznać za niejednoznaczną ironię, autoenkomium brzemienne potępieniem. Czyż takiego właśnie odczytania nie sugeruje cała omawiana wypowiedź? Hippolytos θεοσέπτωρ, który nie czci bogów

¹⁴ Barret (1964 ad loc., s. 181) zwraca ponadto uwagę, że pojęcie δοῦλος odnosi się tutaj nie tyle do relacji Sługa – Hippolytos, co do relacji człowiek – bóg (Afrodyta, opisana epitetem δεσπότης).

¹⁵ Nowsze ujęcie tego problemu przedstawia Goff 1990: 84nn.

¹⁶ LSJ s.v. I-II; zob. też Chantraine s.v. σέβομαι.

¹⁷ Por. LSJ III.1 (ironiczny negatywny walor: LSJ III.2).

(Afrodyta); Hippolytos σώφρων, która to σωφροσύνη jawi się jednak agonistycznym przeciwieństwem tej cnoty w dyskursie aksjologicznym klasycznych Aten; Hippolytos σεμνός, zasługujący na cześć heros, przedmiot kultu, a jednocześnie postać, której μεγαλοψυχία graniczy z pychą.

Afrodyta *panourgos*. Κύπρις γὰρ ἡ πανοῦργος ᾧδ' ἐμήσατο (1400) – ta przypisana pojawiającej się *ex machina* w *exodos* dramatu Artemidzie wypowiedź wydaje się niedwuznacznie sugerować negatywną ewaluację moralną postępowania i postaci Afrodyty jako mścicielki swojej τιμῆ na Hippolytosie. Aspekt paradygmaticzny tego sądu wartościującego może jednak budzić pewne wątpliwości; wykładnikiem moralnej ewaluacji jest tu, oczywiście, epitet πανοῦργος, 'a strong epithet for one goddess to apply for another'.¹⁸ Jego zaś zakres semantyczny nie zawsze wiąże się z (negatywną) moralną ewaluacją: zgodnie ze swą etymologią może on bowiem denotować etycznie neutralną 'gotowość na wszystko'.¹⁹ O wiele częściej jednak funkcjonuje on jako wykładnik (mimetycznego) illokucyjnego aktu wrogości, a dotyczy to zarówno dramatu jak też zachowanych mów. Bywa też, że jest ono bezpośrednio związane z pojęciami jednoznacznie wyrażającymi negatywną ewaluację moralną.²⁰ Sądy wartościujące przypisane bóstwom lub półbogom pojawiającym się *ex machina* interpretuje się zwykle jako elementy dyskursu profetycznego, poza dramaturgiczną *mimesis* aktów illokucji. Tu jednak przypisane są one antagonistce Afrodyty *explicite* przedstawionej jako taka. Tym samym otwiera to drogę do odczytywania ich jako *mimesis* aktów wrogości, co z jednej strony wydaje się przesądzać o (negatywnym) moralnym walorze pojęcia πανοῦργος, z drugiej zaś – sugeruje dominację aspektu illokucyjnego tej wypowiedzi (co, naturalnie, nie oznacza, iż wyrażony w niej sąd wartościujący jest nieprawdziwy).

Czy Afrodyta powinna była dokonać zemsty za doznaną ze strony Hippolytosa ἀτίμια? W przypisanych staremu Słudze wypowiedziach takie postępowanie dwukrotnie podlega negatywnej modalizacji deontycznej: w adresowanych bezpośrednio do bogini słowach: χρή δὲ συγγνώμην ἔχειν (117) oraz w gnomicznym podsumowaniu: σοφωτέρους γὰρ χρή βροτῶν εἶναι θεούς (120).²¹ Czy można odnaleźć jakąkolwiek wypowiedź sugerującą pozytywną ewaluację zemsty bogini? Zapewne w ten sposób odczytać można przypisane jej samej słowa, gdzie mowa o wymierzeniu 'wrogom' (ἐχθροί), co jednoznacznie odnosi się do Hippolytosa, δίκην τοσαύτην ὥστε μοι καλῶς ἔχειν (50). Wyrażona tu ocena zostaje jednak ograniczona do subiektywnego punktu widzenia osoby mówiącej (μοι), zaś aspekt paradygmaticzny przysłówka καλῶς jako wykładnika moralnej ewaluacji wcale nie jest jednoznaczny.

Podsumowanie. Hippolytos nie jest postacią sympatyczną dla nowożytnego, zwłaszcza zaś współczesnego odbiorcy tragedii Eurypidesa, wychowanka rewolucji obyczajowej lub jej pokłosia. Dostrzega się w nim przede wszystkim purytański fanatyzm połączony z wyniosłym samozadowoleniem; niektórzy, jak już zaznaczono, sięgając głębiej w psychologię tej postaci doszukują się w niej homoseksualnych lub edypalnych represji.²² Powyższa argumentacja, naturalnie, nie mają służyć za polemikę z tymi interpretacjami,

¹⁸ Ferguson 1992² ad loc., który też interpretuje to pojęcie w kategoriach jednoznacznie moralnych ('with no moral scruples') podkreślając, że 'sexual passion may undermine moral principle' (ibid.)

¹⁹ Por. LSJ s.v.; S. Ant. 74: ὅσια πανουργήσας(α) może być jedną z instancji takiej właśnie semantyki tej grupy leksykalnej, choć wyrażenie to wydaje się raczej funkcjonować jako oksymoron.

²⁰ E.g. Ant. 6.65 (πανουργοῦντες – πανουργοῦσι – ἀδικήματα); D. 19.95 (πανοῦργος – θεοῖς ἐχθρός); [D.] 44.56 (πανουργίαι πονηρῶν ἀνθρώπων); E. Alc. 776 (πανοῦργος κλώψ καὶ ληστής); E. Cyc. 442 (θῆρ πανοῦργος – ο Cyclopie); Lys. (Sim 43) (συκοφαντεῖν – τὸ πανουργοτάτων contra ἑρᾶν – τὸ εὐθεστέρων).

²¹ Por. Barret ad loc. 'he has evidently no great confidence in Aphrodite's mercy'

²² Por. Devereux 1985: 72-6.

opierającymi się wszak przede wszystkim na pragmatyce moralnej ewaluacji (nie zawsze jednak mającej zbyt wiele wspólnego z etyką klasycznych Aten). Jedynym pewnym wnioskiem, który można wyciągnąć na podstawie aktualnych rozważań jest stwierdzenie, że aspekt semantyczny moralnej ewaluacji zemsty Afrodyty jawi się niejednoznacznym i wysoce problematycznym.

7. HEKABE

Z punktu widzenia literackich pryncypiów Arystotelesa fabuła Hekabe wyraźnie dzieli się na dwie odrębne części. Podejmowane są, rzecz jasna, rozmaite mniej lub bardziej przekonujące próby ich hermeneutycznego ‘scalenia’,¹ jako συνθέσεις τῶν πραγμάτων κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον pozostają one jednak, czy się nam to podoba czy nie, rozdzielne, połączone jedynie postacią protagonisty przedstawionego już to jako *patiens* już to *agens* przedstawianych wydarzeń.² W tej ostatniej roli zarówno tytułowa bohaterka dramatu funkcjonuje jako mściciel: śmierci swojego syna Polydorsa na Polymestorze. Tego ostatniego dość powszechnie postrzega się jako najbardziej nikczemnego z nikczemników tragedii Eurypidesa i tragedii greckiej w ogóle. Mimo to zemsta Hekabe, której ofiarami padają nie tylko Polymestor, oślepiiony i pozostawiony przy życiu, lecz także jego niewinni synowie, wciąż jawi się problematyczną. Powszechnie przyjmuje się, iż akt ten sam w sobie jest kolejną niesprawiedliwością, wyrazem moralnej degradacji bohaterki.³ W ostatnich latach jednak coraz częściej odczytuje się zemstę Hekabe jako akt do pewnego stopnia zgodny z etycznymi pryncypiami klasycznych Ateńczyków, nawet jeśli sprzeczny z ‘pious and anachronistic scruples’⁴ niektórych współczesnych krytyków tego dramatu.⁵

Polymestor *anosios xenos*. Mimo kontrowersji dotyczących moralnej ewaluacji zemsty tytułowej bohaterki *Hekabe*, odczytywanie postaci i postępowania jej antagonisty w tym aspekcie nie budzi żadnych wątpliwości. Polymestor postrzegany jest jako nikczemnik niemal doskonały, postać zupełnie pozbawiona pozytywnych cech, która w najlepszym wypadku budzi pomieszaną ze zgrozą litość swoim zwierzęcym *pathos* w *exodos* dramatu. Lektura ta, naturalnie, znajduje swoje odzwierciedlenie w semantyce moralnej ewaluacji tego dramatu (lub raczej jest jej funkcją). Postać i postępowanie Polymestora, zgładzenie Polydorsa, podlegają bowiem jednoznacznie negatywnej wieloaspektowej ocenie etycznej ocenie.

εἰ μὲν ὅσιά σοι παθεῖν δοκῶ, | στέργοιμ’ ἄν· εἰ δὲ τοῦμπαλιν, σύ μοι γενοῦ | τιμωρὸς ἀνδρός,
ἀνοσιωτάτου ξένου, | ὃς οὔτε τοὺς γῆς νέρθεν οὔτε τοὺς ἄνω | δέισας δέδρακεν ἔργον
ἀνοσιωτάτων (788-92) – ta przypisana tytułowej Hekabe wypowiedź, będąca częścią

¹ Zwraca uwagę fakt, że w okresie renesansu, kiedy Hekabe jako pierwsza (alfabetycznie) część bizantyjskiej triady cieszyła się dużą popularnością, właśnie owa dwudzielność była podziwiana, jako realizacja estetycznej *varietas*, por. Heath 1987a: 44nn (por. też 47: ‘I do not know, in fact, of any adverse judgement of Hecuba’s vengeance in this period [scil. Renaissance]; that is the more striking when one recalls that the moral ambiguity of revenge was a recurrent theme in vernacular tragedy’.); w późniejszych wiekach (XVII i XVIII) za sprawą rygorystycznego przestrzegania zasady trzech jedności, dwudzielność fabuły *Hekabe* cieszyła się coraz mniejszym poważaniem (por. ibid. 48-53).

² Tytułowy bohater *Heraklesa* jako *agens* funkcjonuje w pierwszej części dramatu, jako zaś *patiens* w drugiej; w przypadku *Hekabe* kolejność ta jest odwrócona.

³ Omówienie obszernej (współczesnej) literatury tego przedmiotu przedstawiają Meridor 1978: 28 p. 3; Heath 1987a: 62n (zdecydowanie najlepsze); Mossmann 1995: 164n; Gregory 1999: xxxii n.; Foley 2001: 297, p. 72. Spośród nowszych opracowań nie uwzględnionych w ww. wymienić należy: Hall (1989: 159) – ‘an example of barbaric justice’; Rabinowitz (1993: 102-124, zwł. 114-122), która dostrzega w postępowaniu Hekabe nie tyle moralne zło, co freudowskie ‘unheimlich’ (uncanny). Z kolei Foley (2001 zwł. 285, 297) zwraca uwagę na moralną ambiwalencję towarzyszącą postaci kobiety-mścicielki w kulturowym kontekście klasycznych Aten; podobnie też Matthiessen (2004: 48), który z jednej strony podkreśla, że ‘ihre Tat ist schrecklich, gerade weil tie Täterin eine Frau und Sklavin ist, aber sie ist die Sühne für ein furchtbares Verbrechen’, chwilę później zaznaczając, że jako kobieta-mścicielka Hekabe ‘ist zugleich bewundnenswert’; por. też Matthiessen 2001: 112.

⁴ Zeitlin 1996: 213.

⁵ Wymieni tu należy przede wszystkim Meridor 1978, choć podjęta przez nią próba uczynienia zemsty Hekabe całkowicie kompatybilną z attyckim prawem wydaje się niekiedy opierać na nader wątpliwych przesłankach (v. i.); ponadto zob. Heath 1987a; Collard 1991: 26; Mossman 1995: 164-203 (wraz z przeglądem opinii p. 2 i 3 s. 164n); Burnett 1998: 163-176; Gregory 1999: xxxii-xxxv; nie ‘potępia’ Hekabe również Łanowski (2005²: 320-5).

retorycznego apelu do Agamemnona, w dobitny sposób wyraża negatywną ewaluację tak samej postaci jak też postępowania Polymestora (oraz, konsekwentnie, losu samej Hekabe) w aspekcie rytualno-religijnym. On sam opisany zostaje jako ἀνοσιώτατος ξένος, zaś zgładzenie Polydorosa – jako ἔργον ἀνοσιώτατον, będące wykroczeniem zarówno przeciwko bogom chtonicznym (οἱ γῆς νέρθεν) jak też olimpijskim (οἱ ἄνω).⁶ Właśnie jako ξένος Polydorosa i domu Priama (v. i.), Polymestor podlega najbardziej wyrazistej i wieloaspektowej ewaluacji w adresowanym do Agamemnona *climactic staccato* wieńczącym (drugą)⁷ oskarżycielską rhexis tytułowej bohaterki: οὐτ' εὐσεβῆ γὰρ οὔτε πιστόν οἷς ἐχρήν, | οὐχ ὅσιον, οὐ δίκαιον εὖ δράσεις ξένον (1235).⁸ Wyrażeniu εὖ δράσειν, opisującemu (hipotetyczne) uznanie δίκην Polymestora przez Agamemnona, trudno tu, rzecz jasna, przypisywać walor moralny; niewątpliwie posiadają go natomiast epitety οὐτ' εὐσεβής, οὐχ ὅσιος denotujące negatywną ewaluację w aspekcie religijnym, οὐ δίκαιος, odnoszący się do sfery moralno prawnej oraz οὔτε πιστός οἷς ἐχρήν wyrażające ogólną negatywną modalizację deontyczną czynu, lub raczej postawy Polymestora.

Nieco wcześniej, zaraz po 'anagnorisis' Polydorosa, w kolejnych przypisanych tytułowej bohaterce wypowiedziach Polymestor określony zostaje wyrażeniem κατάρατος ἀνδρῶν (716) zaś jego postępek jako ἄρρητ' ἀνωνόμαστα, θαυμάτων πέρα, | οὐχ ὅσι' οὐδ' ἀνεκτά (714n). Oprócz jednoznacznie negatywnej oceny w aspekcie rytualno-religijnym (κατάρατος, οὐχ ὅσια),⁹ wyrażona w tej ostatniej wypowiedzi ewaluacyjna *aporia* (ἄρρητα, ἀνωνόμαστα) wydaje się sytuować czyn Polymestora poza granicami aksjologicznego dyskursu, poza możliwościami potępienia, jakimi dysponuje język.¹⁰ Negatywną ewaluację w aspekcie religijnym wyrażają również ironiczne słowa Hekabe pod adresem samego Polymestora εἰ γὰρ εὐσεβῆς ἀνὴρ (1004).¹¹ Podobnie ironiczną ocenę postaci Polymestora, choć mniej jednoznacznie paradygmatycznie (εὖ, ἀξίως σέθεν), sugeruje kolejna wypowiedź Hekabe, sama w sobie wyrażająca ewaluację słów, ściślej zaś mówiąc kłamstw, Polymestora: ὦ φίταθ', ὥς εὖ καξίως λέγεις σέθεν (990). Potępienie postaci Polymestora sugeruje też mniej jednoznaczna w aspekcie syntagmatycznym gnomiczna wypowiedź Hekabe: ἐσθλοῦ γὰρ ἀνδρὸς τῇ δίκῃ θ' ὑπηρετεῖν | καὶ τοὺς κακοὺς δρᾶν πανταχοῦ κακῶς ἀεί (844n). Mimo jej uniwersalnego charakteru epitet κακός wyraźnie odnosi się do postaci Polymestora.

⁶ Collard (1991 ad loc.) uznaje τοὺς γῆς νέρθεν i τοὺς ἄνω za odniesienia odpowiednio do zmarłych (ludzi) i żywych, both conceived as powerful against the murderers', choć, jak zauważyła Gregory (1999 ad loc.) we wszystkich passusach, które przytacza on na poparcie swojej interpretacji (A. Cho. 833n, S. OT 416, E. Hel. 1013nn), w przeciwieństwie do omawianego, odniesienie do ludzi jest explicite zaznaczone; co więcej, „fear» would more appropriately inhibit a man from wronging the gods than from wronging human beings' (ibid.); por. też Tierney 1979² ad loc.

⁷ Gdyż za pierwszą uznać można suplikację Agamemnona 786-845; między nimi wypada, podobnie jak w attyckiej praktyce sądowej mowa obrończa Polymestora (1132-1183), która rozpoczyna właściwy agon dramatu, choć, jak podkreśla Lloyd (1992: 97) analizując formalną strukturę tego elementu dramatów Eurypidesa, to właśnie otwierająca agon rhexis Polymestora przypominać może mowę oskarżycielską.

⁸ Climactic staccato – Collard 1991 ad loc.; nie mogę w tym miejscu zgodzić się z Gregory (1999 ad loc.), która uważa, że „to this point Hecuba has characterized Polymestor only with the non-specific adjectives κάκιστε (1199) and κακός (1217)' – o których to wypowiedziach v. i. – pomijając ironiczną ewaluację postaci Polymestora (v. i.) oraz jednoznacznie negatywną ocenę jego czynów, można wskazać przypisany Hekabe 790, gdzie opisany on zostaje wyrażeniem ἀνοσιώτατος ξένος; Tierney 1979² ad loc. uważa, że w passusie tym „εὐσεβῆ corresponds to ὅσιον, πιστόν to δίκαιον as outer to inner and permanent qualities'.

⁹ Por. Adkins 1966: 200.

¹⁰ Na temat ἄρρητα w tragicznym dyskursie por. Clay 1982; Gregory (1999 ad loc.), zwraca uwagę na Isocr. 12.121n, gdzie ξενοκτονία wymieniona zostaje na równi z innymi transgresjami, uznanymi przez Clay (v. s.) za tragiczne ἄρρητα.

¹¹ Będące, jak zauważył Collard (1991 ad loc.), „a much cruder irony' w stosunku do poprzedzających ją słów μάλιστα διὰ σοῦ [παιδὶ σημήναί μου], jako że te ostatnie mogą sugerować, iż to sam Polymestor wnet osobiście spotka Polydorosa w Hadesie; jak podkreśla Gregory (1999 ad loc.) ironia ta jest zwodnicza również w aspekcie translokacyjnym dramatu, gdyż sugeruje, jakoby Polymestor miał zostać zgładzony.

Ambiwalentny jest również aspekt paradygmatyczny zawartego w niej sądu wartościującego: jak już zaznaczono w tragicznej *lexis* przymiotnik ten denotować mógł ewaluację zarówno w zakresie wartości agonistycznych jak też dyskretnych. Kontekst trudno uznać tu rozstrzygającym: wprawdzie fraza $\delta\rho\alpha\nu\ \kappa\alpha\kappa\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\kappa\omicron\varsigma$ jest równoważna z $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\epsilon\tau\epsilon\iota\nu\ \tau\eta\ \delta\acute{\iota}\kappa\eta$, co sugeruje sferę wartości dyskretnych, obydwie jednak w swoistej metaewaluacji przedstawione są jako cechy $\acute{\epsilon}\sigma\theta\lambda\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{o}\varsigma$, która to ocena dość jednoznacznie odnosi się do wartości agonistycznych. Bardziej jednoznacznymi syntagmatycznie, choć również [detached] ze względu na formę fleksyjną (*pluralis*),¹² wydają się adresowane do Agamemnona wypowiedzi Hekabe $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\kappa\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\iota\mu\omega\rho\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ |\ \alpha\acute{\iota}\omega\nu\alpha\ \tau\omicron\nu\ \sigma\acute{\upsilon}\mu\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$ (756n)¹³ oraz $\alpha\acute{\upsilon}\tau\omicron\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \chi\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\kappa\omicron\iota\varsigma\ \sigma\epsilon\ \phi\acute{\eta}\sigma\omicron\mu\epsilon\nu\ |\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \delta\omicron\nu\tau\alpha$ (1236n), gdzie ta ostatnia funkcjonuje jako ostrzeżenie przed wydaniem korzystnego dla Polymestora wyroku w 'rozprawie sądowej'. Podobnie jak w przypadku poprzednio omówionej, paradygmatyczny zakres epitetu $\kappa\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$ jest tu ambiwalentny.

Warto wreszcie zwrócić uwagę na przypisaną Hekabe, negatywną aczkolwiek generalną ocenę $\xi\epsilon\nu\omicron\kappa\tau\omicron\nu\acute{\iota}\alpha\colon\tau\alpha\acute{\upsilon}\tau'\ \omicron\upsilon\acute{\iota}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \alpha\acute{\iota}\sigma\chi\rho\acute{\omega}\ \theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \alpha\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\omicron\sigma\eta\tau\acute{\iota}\ \mu\epsilon$ (806). Wyrażony w ten sposób sąd wartościujący, wyraźnie odnosi się do sfery wartości agonistycznych, sfery estetyki i kultury wstydu.¹⁴ Niejednoznaczny natomiast wydaje się jego aspekt syntagmatyczny: z jednej strony bowiem zaimek $\tau\alpha\acute{\upsilon}\tau\alpha$ odnosić się może w ogólny sposób do poprzedzających (803n) $\kappa\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu\ \xi\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ i $\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu\ \theta\epsilon\omega\nu\ \acute{\iota}\epsilon\rho\acute{\alpha}$,¹⁵ z drugiej zaś wyrażać może negatywną ewaluację $\tau\omicron\ \mu\grave{\eta}\ \delta\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota\nu\ \delta\acute{\iota}\kappa\eta\nu\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$, $\omicron\acute{\iota}\ \kappa\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\ldots\ \phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\sigma\iota$ i tym samym – pośrednio – odnosić się do hipotetycznego poniechania sprawy Hekabe przez Agamemnona.¹⁶

Pośrednią ewaulację, czy też, znowu, metaewaluację postępowania Polymestora wyraża również gnomiczne *proemium* otwierające drugą oskarżycielską *rthesis* Hekabe, którego częścią jest wypowiedź $[\acute{\epsilon}\delta\epsilon\iota]\ \mu\grave{\eta}\ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\delta\iota\kappa'\ \acute{\epsilon}\tilde{\upsilon}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \pi\omicron\tau\acute{\epsilon}$ (1191), gdzie wyraźna sugestia pozytywnej ewaluacji estetycznej mowy Polymestora ($\acute{\epsilon}\tilde{\upsilon}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$) inherentnie związana jest z równie wyrazistą negatywną ewaluacją jego postępowania w zakresie moralno prawnym ($\tau\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\alpha$).¹⁷ Podobna metaewaluacja towarzyszy omówionej już wypowiedzi, owemu '*climactic staccato*' wieloaspektowej negatywnej oceny postaci Polymestora: $\text{'}\text{Αγάμεμνον}\text{'}\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\ \tau\acute{\omega}\delta'\ \acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\kappa\acute{o}\varsigma\ \phi\alpha\nu\eta$ (1233); podobnie jak w poprzednio omówionych wypowiedziach i tu bezpośredni kontekst nie przesądza znaczenia, epitetu $\kappa\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$, który może odnosić się zarówno do sfery wartości agonistycznych jak też dyskretnych.

Negatywną ewaluację *per contrarium* wyraża adresowana do Polymestora wypowiedź przypisana Hekabe: $[\pi\alpha\acute{\iota}\delta\alpha]\ \sigma\acute{\omega}\sigma\alpha\varsigma\ \tau\epsilon\ \tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\chi\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu\ \kappa\lambda\acute{\epsilon}\omicron\varsigma\ |\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\kappa\omicron\iota\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\iota\ \sigma\alpha\phi\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\iota\ |\ \phi\iota\lambda\omicron\iota$ (1225n). Pozytywna ocena hipotetycznego zdarzenia, ocalenia

¹² Na temat takiego zastosowania *pluralis* zob. Kühner 2.1.16; zob. też Gregory 1999 ad loc.; forma $\kappa\alpha\kappa\omicron\upsilon\varsigma$, co wysoce mało prawdopodobne, może też odnosić się do zgladzenia dzieci Polymestora.

¹³ Diggle uznaje wersy 756n za nieautentyczne; contra Mastronarde 1988: 157, por. też Gregory 1999 ad loc.

¹⁴ Por. Adkins 1966: 201, który n.b. gdzie indziej (204) dostrzega w innych instancjach $\alpha\acute{\iota}\sigma\chi\rho\acute{\omega}\nu$ w *Hekabe* (1248) semantyczne przesunięcie w kierunku wartości dyskretnych; zob. też Stanton 1995: 28 ('shameful') i Gregory 1999 ad loc.

¹⁵ Tak eg. Stanton 1995: 28 i Gregory 1999 ad loc.

¹⁶ Tak właśnie *passus* ten interpretuje Adkins 1966: 201; contra ('refers to her previous description of the crimes'... ,pace Adkins') – Cairns 1993: 280 p. 53.

¹⁷ Lloyd (1992: 97), który wypowiedź tę uznaje za *rthesis* obrończą, podkreśla, że 'Polymestor's speech is not rhetorically sophisticated', co tym samym sprawia, że 'Hecuba' reply (...) is paradoxical because it is she rather than Polymestor who is rhetorically expert'; nawet jednak jeśli *rthesis* Polymestora nie spełnia najwyższych standardów szkół retorycznych, to jest ona wyraźną próbą $\tau\omicron\nu\ \eta\tau\tau\omega\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\tau\tau\omega\ \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$, przez co jej ocena przypisana Hekabe – $\tau\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\alpha\ \acute{\epsilon}\tilde{\upsilon}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ – nie jest jedynie pozbawionym związku ze sprawą *topos* (zob. Gregory 1999 ad loc.); co się zaś tyczy wyższego lotu, wg. Lloyd, retoryki w *rthesis* Hekabe, to również nie stoi ona w sprzeczności z omawianym *proemium*, gdzie nieco wcześniej wyrażone zostaje życzenie $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\tau\epsilon\ \chi\rho\acute{\eta}\sigma\tau'\ \acute{\epsilon}\delta\rho\alpha\sigma\epsilon\ \chi\rho\acute{\eta}\sigma\tau'\ \acute{\epsilon}\delta\epsilon\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ (1189).

Polydorosa, podlega tu jednoznacznie pozytywnej ocenie w zakresie wartości agonistycznych (κλέος), co z kolei sugeruje odwrotną ewaluację w tym samym aspekcie rzeczywistego zdarzenia, jakim było zabicie chłopca. Podobną ocenę wydaje się wyrażać bezpośrednio następujące, gnomiczne *amicus certus...*, gdzie hipotetyczny pozytywny paradygmat przedstawiony zostaje jako postępowanie ἀγαθόν, co z kolei implikuje negatywną ewaluację przedstawionych faktów.

Mimo nader wyraziście negatywnej ewaluacji zawartej w wypowiedziach Hekabe należy pamiętać, że są one wypowiedziami strony w sporze. Naturalnie, antycypując późniejsze rozważania, nie należy poddawać w wątpliwość negatywnej oceny zgładzenia Polydorosa czy postaci jego zabójcy, należy ona jednak do sfery pragmatyki moralnej ewaluacji. Z punktu widzenia aktualnie przyjętej metodologii trzeba podkreślić, że w przypisanych Hekabe wypowiedziach dominuje aspekt illokucyjny, wyrażający wrogość mówiącego względem osoby, która jest przedmiotem sądów wartościujących, kosztem lokucyjnego. W sposób szczególny dotyczy to tego właśnie dramatu, w którym spór antagonistów przedstawiony jest explicite na podobieństwo rozprawy sądowej, gdzie rola sędziego przypada Agamemnonowi (1129-1251), zaś przypisane im wypowiedzi nawiązują do retorycznych argumentacji podsądnych (v. i.).¹⁸

Negatywna ewaluacja postaci i postępowania Polymestora nie ogranicza się jednak wyłącznie do wypowiedzi przypisanych jego antagonistce, Hekabe. W wieńczącym pierwszy liryczny lament oślepionego Traka komentarzu Chóru jego postęпки opisane zostają epitetem αἰσχροί (δράσαντι αἰσχροί, 1086), co w jednoznaczny sposób odnosi je do wartości agonistycznych związanych ze sferą estetyki-kultury wstydu. Podobną, bardziej emfaticzną, generalną ocenę jego czynu wyraża przypisana Agamemnonowi wypowiedź: τάχ' οὖν παρ' ὑμῖν ῥᾶδιον ξενοκτονεῖν | ἤμιν δέ γ' αἰσχροὺς τοῖσιν Ἕλλησιν τόδε (1247n),¹⁹ będąca rozwinięciem bezpośrednio poprzedzającej ją myśli: οὐτ' οὖν Ἀχαιῶν ἄνδρ' ἀποκτεῖναι ξένον (1244). Oprócz omówionych wykładników moralnej ewaluacji, negatywny, wręcz obelżywy wydźwięk tych wypowiedzi, opiera się także na *locus communis* dyskursu tragicznego (i nie tylko), jakim było przeciwstawienie Greka Innemu, w tym konkretnym przypadku – barbarzyńcy.²⁰ Wreszcie jednoznacznie negatywną zarówno w aspekcie syntagmatycznym jak też paradygmatycznym ocenę postępowania Polymestora wyraża przypisane Agamemnonowi retoryczne pytanie: πῶς οὖν σε κρίνας μὴ ἀδικεῖν φύγω ψόγον; (1249).²¹

Los Polymestora. Jak już zaznaczono ostateczna postać zemsty Hekabe odsłonięta zostaje tak przed widzami jak też przed innymi postaciami dramatu dopiero w exodos (ab 1035). Do

¹⁸ Na temat retorycznych strategii w „sporze” Hekabe z Polymestorem por. Segal 1993: 192, Mossman 1995: 94-138 (zwł. 124-138) oraz Riedweg 2000 (zwł. 12nn, 17-20, 22nn); Hall (1989: 198) scenę tę opisuje jako „the most formal forensic debate in extant tragedy” (za J. Duchemin, *L'AGON dans la tragedie grecque*, Paris 1968: 161).

¹⁹ W wypowiedzi tej Adkins (1966: 204, por. też 206) interpretuje αἰσχροὺς jako „new co-operative use of the word”.

²⁰ Hall (1989: 109) zwraca też uwagę na sposób opisywania władcy Traków: „Euripides scarcely grants him the status of king”; tylko raz nazwany zostaje on królem (ἄναξ, 856), poza tym opisywany jest wyrażeniami ξένος, ἄνθρωπος, βαρβαρὸς czy οὗτος σὺ („ty tam”); gdzie indziej (126n) badaczka ta wskazuje na dwie podstawowe kategorie barbarzyńców: „dzikich” oraz „zniewieściałych”, których cechowała odpowiednio ἀγριότης i ἀβροσύνη; Polymestor ewidentnie należy do tej pierwszej; por. też na ten temat Segal 1990: 110n.

²¹ Adkins (1966: 204) uznając agonistyczne pryncypia wzajemności (v. i.) za najwyższą wartość w moralnej wymiarze Hekabe zaznacza, że gdyby twierdzenie Polymestora o czynionej Agamemnonowi χάρις było prawdziwe, sama w sobie ξενοκτονία nie stanowiłaby podstawy potępienia jego postępowania; por. też ibid 206: „indeed, the killing of Polydorus would then not have been evaluated in terms of ἀδικία at all”; agonistyczny pryncypia „skrupułów” Agamemnona podkreśla Segal (1993: 194), jednocześnie zauważając, że wypowiedź ta „may also remind us that Agamemnon is not a completely impartial judge looking only for to dikaion”.

tego momentu oczekiwanym losem Polymestora jest jego śmierć,²² choć zgładzenie jego synów zostaje mniej lub bardziej wyraźnie zasugerowane w toku poprzedzającego akt zemsty dialogu (1021n, por. też 893n, 979, 998, 1001, 1005nn). Sugestie te mogą jednak ograniczać się do warstwy translokucyjnej dramatu, tekst – odbiorca, aktor – widz, pozostając poza ‘wiedzą’ poszczególnych *dramatis personarum*. Stąd też z całą pewnością do losu Polymestora w jego ostatecznej postaci oraz zemsty Hekabe odnosić można sądy wartościujące wyrażone w *exodos* tragedii.

καὶ βούλομαι θεῶν θ' οὐνεκ' ἀνόσιον ξένον | καὶ τοῦ δικαίου τήνδε σοι δοῦναι δίκην (852n) – ta przypisana postaci Agamemnona wypowiedź, poprzedzająca akt zemsty, odnosi się jedynie do ogólnikowo opisanej δίκη, przy czym warto zwrócić uwagę, że wyrażenie δίκην δοῦναι ograniczone zaimkiem σοι, ma tu charakter subiektywny, sugerujący raczej ‘zadośćuczynienie’, ‘odwet’, nie zaś karę. Samo w sobie podlega ono natomiast wyrażeniu pozytywnej ewaluacji w aspekcie religijnym (θεῶν οὐνεκα)²³ i moralno prawnym (τοῦ δικαίου οὐνεκα). Równie jednoznaczna w aspekcie paradygmatycznym ocenę nieokreślonej jeszcze zemsty Hekabe wyraża pieśń Chóru²⁴ następująca zaraz po wkroczeniu Polymestora do skene: οὐπω δέδωκας ἀλλ' ἴσως δώσεις δίκην (...) τὸ γὰρ ὑπέγγυον | Δίκῃ καὶ θεοῖσιν οὐ ξυμπίτνει | ὀλέθριον ὀλέθριον κακόν (1024-1030).²⁵ W tym miejscu, co trzeba podkreślić, wyrażenie δίκην δώσειν ma charakter absolutny, co sugeruje jego interpretację jako obiektywną ‘karę’; odnosząc się do losu Polymestora samo w sobie jest ono jego pozytywną ewaluacją w aspekcie moralno-prawnym. Jeszcze bardziej wyraziście zaznacza ten właśnie element oceny etycznej – w połączeniu z religijnym – wypowiedź, w której los Polymestora opisany zostaje ὑπέγγυον Δίκῃ καὶ θεοῖσιν.²⁶ Aspekt syntagmatyczny tych sądów wartościujących jest również jednoznaczny: wyrażające je wypowiedzi adresowane są bezpośrednio do postaci Polymestora (δέδωκας, δώσεις). Czy zatem pieśń Chóru wyraża pozytywną ewaluację osłepienia Traka i zgładzenia jego dzieci? Konkludujący ją wers: ἀπολέμω δὲ χειρὶ λείψεις βίον (1034) wydaje się sugerować zgoła odmienną interpretację. Wszystkie zawarte w tej astroficznej pieśni sądy wartościujące odnoszą się do – przewidywanego – zgładzenia samego Polymestora;²⁷ wprowadzie, jak już zaznaczono, dwuznaczne sugestie planowanego zabicia dzieci króla trackiego pojawiają się już wcześniej, jednak ostateczny kształt zemsty staje się jawny – tak dla odbiorcy jak też dla innych postaci dramatu – dopiero w chwili jej dokonania. Chór *Hekabe* jest oczywiście Pomocnikiem tytułowej bohaterki, stąd też przypisane mu sądy wartościujące, w których

²² Por. Gregory 1999 ad 1021n;

²³ Tierney (1979² ad loc.) uważa, że ‘the god in question is Zeus Xenios’, za nim zaś Stanton 1995: 28.

²⁴ Niektóre MS oraz Scholiasta (τοῦτο ἡρέμα λέγει, ἵνα μὴ ὑποψίαν αὐτῷ δῶ) przypisują wers 1023 samej Hekabe. Atrybucja ta jednak nie znajduje uznania wydawców.

²⁵ Niektóre MS zawierają niezrozumiałą lekcję δίκη. Z kolei οὐ (gdzie, οὐ ξυμπίτνει – gdzie ‘spotyka się’ τὸ ὑπέγγυον Δίκῃ z τὸ ὑπέγγυον θεοῖσιν) jest przyjętą przez Diggle’a emendacją lekcji MSS οὐ, którą zapożyczył Hemsterhuys (Diggle app. crit.); przyjmują ją również Collard (por. ad loc.) i Gregory. Inni wydawcy (Daitz, Murray) preferują lekcję MSS.

²⁶ Por. LSJ I.1: ‘liability to human and divine justice’; odmienne znaczenie przypisuje temu passusowi Pippin-Burnett (1998: 163p. 84): ‘pledges made [scil. by Polymestor] to the gods and to justice don’t collapse’ (lekcja MSS οὐ zamiast οὐ), interpretując go (163) jako aluzję do naruszenia ‘secular vows of contract (*engesis*, which allowed the giving of brides and hostages)’.

²⁷ Biehl 1985: 264n utożsamia βίος (*Leben*) z *Augenlicht*, co mogłoby bliżej wiązać omawianą wypowiedź z przedstawionymi na scenie zdarzeniami; zob. jednak Collard 1991 i Gregory 1998 ad loc. Śmierć Polymestora sugerować może również wyrażenie ἀμέρσας βίον (1028), por. LSJ s.v. I.3 i Gregory 1998 ad loc.; interpretację tę krytykuje Collard 1991 ad loc. opowiadając się za aktywnym znaczeniem ἀμέρσας (to deprive) i odnosząc je do zgładzenia Polydorsa; podobnie też Biehl (1985: 264) który dostrzega w nim ‘Hinweis auf das ἀδίκημα des Polymestor’.

pozytywnej ewaluacji podlega los Polymestora (jakkolwiek niedokładnie przedstawiony) wpisują się w jego aktancyjną funkcję.²⁸

ὥς πάντα πράξας ὧν σε δεῖ στείχης πάλιν | ξὺν παισὶν οὐπὲρ τὸν ἐμὸν ὤικισας γόνον (1021n) – ta przypisana samej Hekabe wypowiedź, bezpośrednio poprzedzająca omówioną wyżej pieśń Chóru, pośrednio sugeruje pozytywną ewaluację losu Polymestora i jego dzieci. Wykładnikiem moralnej oceny jest denotujące ogólną modalizację deontyczną δεῖ,²⁹ podlega jej natomiast bezpośrednio *participium* πράξας, samo w sobie wieloznaczne, jako że obejmujące zarówno sferę *agentis* jak też *patientis*,³⁰ które towarzyszy wyraźnie ironicznej wypowiedzi ὥς στείχης οὐπὲρ τὸν ἐμὸν ὤικισας γόνον. Syn Hekabe jest w Hadesie, zaś wypowiadając te słowa jest ona, oczywiście, świadoma tego zdarzenia. Stąd też polisemiczne πράξας denotując z pozoru przysługę, o którą prosi Polymestora Hekabe (1012) w znaczeniu ironicznym odnosi się do losu, który ma go spotkać. Z kolei wyrażenie przyimkowe ξὺν παισὶν dość wyraźnie odnosi wyrażony w ten sposób sąd wartościujący również do śmierci jego dzieci. Podobnie jak poprzednio omówiona pieśń chóru, i ta wypowiedź opiera się na założeniu, że sam Polymestor również zginie.

ὦ τλήμων, ὥς σοι δύσφορ' εἴργασται κακά· | δράσαντι δ' αἰσχρὰ δεινὰ τὰπιτίμια (1085n) – ta przypisana Chórowi wypowiedź powinna być rozważana razem z pojawiającą się później, a przypisaną postaci Agamemnona: ἄλλ' ἐπεὶ τὰ μὴ καλὰ | πράσσειν ἐτόλμας, τλήθι καὶ τὰ μὴ φίλα (1250n). W obydwu los Polymestora opisany zostaje z jednej strony jako nieszczęście i cierpienie, czego wykładnikami, oprócz etymologicznie powiązanych τλήμων i τλήθι, są również wyrażenia: τὰ μὴ φίλα oraz δύσφορα κακά; eudajmonistyczny, w odróżnieniu od moralnego, walor κακά sugeruje z jednej strony kontekst (τλήμων, δύσφορα) z drugiej zaś funkcjonowanie tego pojęcia jako argumentu zdarzeniowego. W obydwu wypowiedziach postępek Polymestora podlega wyrażeniu negatywnej ewaluacji w aspekcie agonistycznym (αἰσχρὰ, τὰ μὴ καλὰ). Wreszcie w wypowiedzi Chóru jego los opisany zostaje wyrażeniem δεινὰ τὰπιτίμια, funkcjonującym (tj. τὰπιτίμια) jako dopowiedzenie do δύσφορα κακά. Pojęcie ἐπιτίμια, zastosowane absolutnie³¹ implikuje pozytywną ewaluację losu Polymestora jako zasłużonej, choć strasznej kary.³² Tej samej sugestii retrybutywnej sprawiedliwości doszukiwać się można w wypowiedzi Agamemnona. Wprawdzie wyrażenie τὰ μὴ φίλα nie zostaje tu explicite określone jako kara, niemniej jednak symetria wypowiedzi, z etymologicznym powtórzeniem rdzenia:³³ ἐτόλμας [πράσσειν] τὰ μὴ καλὰ – τλήθι τὰ μὴ φίλα wydaje się retoryczną peryfrazą zasady *tit for tat*, oko za oko, δράσαντι παθεῖν.³⁴

λέγ', ὥς ἀκούσας σοῦ τε τῆσδ' ἑνὶ μέρει | κρίνω δικαίως ἄνθ' ὅτου πάσχεις τάδε (1130) – ta przypisana Agamemnonowi wypowiedź, formalnie rozpoczynająca *mock trial* dramatu, sama w sobie nie wyraża moralnej ewaluacji ani losu Polymestora ani też zemsty Hekabe; etyczna ocena, której wykładnikiem jest przysłówek δικαίως dotyczy bowiem samego osądu (κρίνω), nie zaś jego przedmiotu. Biorąc pod uwagę jednak fakt, że Agamemnon wydaje

²⁸ Por. Foley 2003: 17: „although the chorus of Hecuba does not share in the collective blinding of (...) Polymestor and the killing of his sons (...), it is clearly implicated in it and is saved from direct participation only by remaining on stage while the crime (!) takes place within’.

²⁹ Bond 1981 ad HF 726 wskazuje więcej instancji takiego „ominous use of χρή or δεῖ” (min. Ba. 964, El. 1141).

³⁰ LSJ III: „achieve, effect, accomplish, to be busy with” etc.; II: „experience certain fortunes, fare well or ill’.

³¹ τὰ ἐπιτίμια, podobnie jak δίκη, funkcjonować może również w subiektywnym znaczeniu „odpłaty”, „odwetu”, jak w wyrażeniu ἐπιτίμια διδόναι τινί, por. LSJ s.v. 2.

³² Collard (1991 ad loc.) mówi tu o „comment on just punishment”; Gregory (1999 ad loc.) natomiast zauważa, że „if the chorus leader viewed Polymestor’s punishment as disproportionate to his crime this would be the occasion to say so. Instead she paraphrases traditional formulations of the law of retribution (δράσαντα παθεῖν), thereby implying that the penalty is deserved’.

³³ Por. Collard 1991 ad loc., Gregory 1999 ad loc..

³⁴ Gregory 1999 ad loc.: „another restatement of the law of retribution”; Stanton 1995: 30 podkreśla, że wyrażenie τὰ μὴ καλὰ odnosi się do naruszenia „aristocratic code’.

‘wyrok’ na korzyść Hekabe, wypowiedź ta może się jawić pośrednią, proleptyczną ewaluacją (metaewaulacją) losu Polymestora w aspekcie moralno-prawnym. Jej odpowiednikiem zamykającym niejako ów *mock trial* jest dialog Polymestora i Hekabe:³⁵ Πο. οἴμοι (...) ὑφέξω τοῖς κακίοισιν δίκην | Εκ. οὐκ οὖν δικάίως, εἴπερ εἰργάσω κακά (1252nn); gdzie bezpośrednio moralnej pozytywnej moralnej ewaluacji w aspekcie moralno-prawnym podlega ‘przegrana’ króla trackiego. Najbardziej wyrazistą implikacją pozytywnej oceny losu Polymestora – i zarazem zemsty Hekabe – w aspekcie moralno-prawnym jest motyw owego owego *mock trial* jako całość, gdzie w poetyckiej, tragicznej *mimesis* procesu sądowego uznane zostają racje mścicielki.³⁶

Hekabe *kuôn*. Jedyne w tekście Hekabe wypowiedzi wyraziście sugerujące negatywną ewaluację zemsty tytułowej bohaterki przypisane są jej antagoniście, Polymestorowi. Poza mniej jednoznacznymi aksjologicznie ἀνδρόφονοι Ἰλιάδες (1061), τάλαιναί κόραι (1063) czy ταλαίπωροι κόραι (1170) mścicielki opisane zostają w jednej z jego wypowiedzi epitetem κατάρατοι wyraźnie denotującym negatywną ewaluację w aspekcie rytualno-religijnym. Ten ostatni epitet pojawia się wcześniej w słowach samej Hekabe pod adresem Polymestora; ta oraz inne łączące obydwie laments werbalne responsje sugerować mogłyby również responsję moralną: zemsta Hekabe jawi się czynem równie niesprawiedliwym jak zgładzenie Polydorsa;³⁷ amoralną, mimetyczną dialektyką ofiary i kata.³⁸ Czy jednak formalne podobieństwo lamentów można bez zastrzeżeń przekładać się na etyczny wymiar zdarzeń, z którymi się wiążą. Konsekwentnie stosując tę hermeneutyczną logikę należałoby dopatrywać się moralnej ‘symetrii’ w zgładzeniu Ajgistosa i Agamemnona – bohaterów *Oresteï*; wszak zdarzeniom tym towarzyszą ludożę podobne *exclamationes*:³⁹ ὦμοι πέπληγμαι καιρίην πληγὴν ἔσω† (...) ὦμοι μάλ’ αὖθις δευτέραν πεπληγμένος (Ag. 1343-5); οἴμοι, πανοῖμοι δεσπότης τελευμένου† | οἴμοι μάλ’ αὖθις ἐν τρίτοισι προσφθέγγασιν (Cho. 875n),⁴⁰ mimo iż przypisane różnym osobom.⁴¹ Bardziej jednoznacznym w aspekcie paradygmatycznym wydaje się sąd wartościujący zawarty w gnomicznym ψόγος γυναικῶν, przypisanym również Polymestorowi: εἴ τις γυναῖκας τῶν πρὶν εἶρηκεν κακῶς | ἢ νῦν λέγων ἔστιν τις ἢ μέλλει λέγειν | ἅπαντα ταῦτα συντεμὼν ἐγὼ φράσω | γένος γὰρ οὔτε πόντος οὔτε γῆ τρέφει | τοιόνδ’(ε) (1178-82).⁴² Jako element ‘oskarżycielskiej’ *rhesis* króla trackiego ocena ta, jako *universale pro concreto*, wyrażnie dotyczy postaci tytułowej bohaterki. Zarzuty te podlegają refutatio już w przypisanej koryfeuszowi wypowiedzi μηδὲ τοῖς σαυτοῦ κακοῖς | τὸ θῆλυ συνθεῖς ὥδε πᾶν μέμψῃ γένος (1183n); na pozór wydaje się może to jedynie protestem przeciwko generalizacji: ‘zbrodnie’ Hekabe to nie powód, aby oskarżać cały ‘ród niewieści’.

³⁵ Wers 1254 większość MSS przypisuje Agamemnonowi, co przyjmuje Murray; w nowszych wydaniach (Daitz, Collard, Diggle, Gregory) jednak preferowana jest atrybucja jednego MS (P), zgodnie z którą przynależy on postaci Hekabe.

³⁶ Reckford (1985: 124), konsekwentnie doczytując się w tekście dramatu moralnej degradacji tytułowej bohaterki, nazywa ten motyw ‚sheer mockery of the trial before Agamemnon as a corrupted judge’.

³⁷ Spośród nowszych interpretacji Hekabe w tym duchu za najbardziej wpływową uznać należy Nussbaum 1986: 410-414 (zwł. 410: ‚the child-killer must suffer child-killing; the person who abused *xenia* must suffer an equally ghastly abuse of *xenia* [sic!]; the person who maimed her must be maimed’).

³⁸ Nussbaum (1986: 410) w odniesieniu do zemsty Hekabe mówi o ‚equaly ghastly abuse of *xenia*’; trudno jednak dopatrywać się jakichkolwiek elementów rytualnej przyjaźni w postępowaniu Hekabe względem Polymestora; co więcej, zgładzenie Polydorsa już przekreśliło jakiejkolwiek związki ξενία łączące go wcześniej z domem Priama; zob. też Czerwińska 2005: 799.

³⁹ Na co zwraca uwagę Garvie 1986 ad Cho. 875.

⁴⁰ Zamiast niezrozumiałego τελευμένου (por. Garvie 1986 ad loc.) Page przyjmuje koniekturę Schütza πεπληγμένου, co czyni podobieństwo z Ag 1343nn jeszcze bardziej wyraźnym.

⁴¹ Wprawdzie Cho. 875 nie podlega w MSS atrybucji, ewidentnie jednak nie można przypisać tych słów Ajgistosowi.

⁴² Burnett (1994: 158 i p. 42) dostrzega tu nawiązanie do Cho. 585nn.

Niewątpliwie drugi element tego stwierdzenia jest prawdziwy; jednak wyrażenie τοῖς αὐτοῦ κακοῖς τὸ θῆλυ συνθεῖναι nie musi zawierać jakiejkolwiek negatywnej ewaluacji moralnej sprawcy owych κακά czy też jego postępowania. To ostatnie pojęcie wydaje się tu posiadać przede wszystkim wymiar eudajmonistyczny: chociaż więziesz kobietę z własnym nieszczęściem nie obwiniaj w ten sposób całego niewieściego rodu.

Za bardziej wyraziste τεκμήριον negatywnej ewaluacji zemsty Hekabe uznać można jej zwierzęcą metamorfozę przepowiedzianą przez oślepionego Polymestora: κύων γενέσθαι πύρσ' ἔχουσα δέργματα (1265). Być może też jako prefigurację tej wyroczni zinterpretować należałoby jedną z poprzedzających ją inwektyw Polymestora pod adresem mścicieli: μαιῖφονοι κύνες (1173).⁴³ Tradycyjnie przyjmuje się, iż owa przepowiedziana theriomorfoza stanowi fizyczny obraz moralnej degradacji tytułowej bohaterki:⁴⁴ pod każdym względem owa grecka *Mater Dolorosa* z człowieka staje się bestią, której dzikość podkreślać ma ogień płonący w jej oczach (πύρσα δέργματα).⁴⁵ Rzeczywiście, pojęciu κύων można, podobnie jak jego nowożytnym odpowiednikom, przypisywać rozmaite negatywne konotacje w różnych formacjach dyskursywnych (v. i.) klasycznych Aten;⁴⁶ można jednak odnaleźć równie wiele pozytywnych asocjacji tego określenia.⁴⁷ W odniesieniu do postaci Hekabe-mścicielki najbardziej oczywistym i zarazem najmniej jednoznacznym moralnie, wydaje się skojarzenie z Eryniami.⁴⁸ Postaci bogini zemsty z jednej strony bowiem przywodzą na myśl ślepą przemoc, στάσις (por. *Eu.* 976-86) niszczącą domy i miasta (por. *Eu.* 354-9), z drugiej zaś przedstawiane są jako strażniczki sprawiedliwości, δίκης ἐπίκουροι; ów ambiwalentny charakter Erynii w pełni podkreślają właśnie *Eumenidy* Ajschylosa. Oprócz tej asocjacji warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden możliwy związek znaczeniowy metamorfozy Hekabe. W kulcie religijnym pies był zwierzęciem kojarzonym z boginiami Hekate i Ejlejtją; wyraźne związki wydają się łączyć metamorfozę Hekabe zwłaszcza z tą pierwszą.⁴⁹ Nie trzeba chyba dodawać, że tego rodzaju asocjacje uznać należy przynajmniej za moralnie neutralne.

Podsumowanie. Współczesny odbiorca w zemście tytułowej bohaterki *Hekabe* nie potrafi nie dostrzec symptomów jej moralnej degradacji. Za względnie wyważoną należałoby uznać opinię Kitto: 'kiedy osierocona z dzieci matka zarzyna dwóch synów Polymestora, nie będziemy bili brawo, ani też tak po prostu nie pogratulujemy Eurypidesowi potężnego

⁴³ Por. Gregory 1991: 110 i p. 63, która wskazuje również na inne metafory polowania w wypowiedzi Polymestora, który z jednej strony opisywany jest jako θῆρ (1173), z drugiej zaś jako κυνηγέτης (1174).

⁴⁴ Por. Daitz 1971: 222 'Hecuba's greatest loss, it seems to me, is the loss of her own humanity as she turns figuratively into a rabid bitch (presaging her actual physical transformation) a slave to passion for her revenge against Polymestor'.

⁴⁵ Por. Sch. ad loc. πυρσώδη καὶ ἡγριωμένα βλέμματα; zob. też Daitz (1971: 222): 'rabid bitch' contra zob. Burnett 1994: 152: 'Euripides has made Hekabe's dog doublet neither fiendish nor fierce, nor can it be argued that the word «dog» by itself would convey these characteristics to the Greek ear', zob. też p. 49; PMG 965, gdzie, prawdopodobnie w odniesieniu do Hekabe mowa o χαροπή κύων może jednak sugerować tego rodzaju konotacje (por. LSJ s.v. χαροπός); zob. też Czerwińska 2005: 799 'Mater Dolorosa w akcie zemsty przeistoczyła się w żądnego krwi Alastora'.

⁴⁶ Wśród których wymienia się nielojalność (czego najbardziej wymowną ilustracją jest obraz psów Priama szarpiących jego zwłoki i pijących jego krew w *Il.* 22.66-71; zob. na ten temat Heath 2005: 138) i beczelność (e.g. A. Supp. 758 κυνοθρασεῖς; por. Collard 1991 ad 1265: 'archetypal Greek metaphor for shamelessness'); więcej na ten temat zob. Gregory 1991: 110n i Burnett 1994: 153-7.

⁴⁷ Paradoksalnie w literaturze psy również przedstawiane są jako przykłady lojalności (Argos!), w tym również lojalności 'po grób': nie tylko nie rozszarpują ciał swoich panów, lecz strzegą ich przed zbezczeszczeniem (przykłady: Burnett 1994: 154); w psach widziano również pomocników i towarzyszy człowieka (ibid. 154n).

⁴⁸ Najważniejsze (z punktu widzenia analizy tragedii) loci tej asocjacji podaje Garvie 1986 ad Cho. 924.

⁴⁹ Nie tylko ze względu na samo podobieństwo imion; Burnett 1994: 160 zwraca uwagę na fragment *Aleksandra* Eurypidesa, fr. 62h K (= 959 N): 'Ἐκάτης ἀγαλμα φωσφόρου κύων ἔσθ', będący zapewne wypowiedzią Kassandry adresowaną do matki, gdzie nadto przymiotnik φωσφόρος może nasuwać skojarzenia z przepowiedzianymi przez Polymestora πύρσα δέργματα.

skosku w myśli psychologicznej'.⁵⁰ Postępowanie Hekabe nie tylko rażąco narusza nasze poczucie sprawiedliwości; sam fakt dokonania gwałtownej zemsty przez cierpiącą matkę, pomijając partykularną, okrutną postać, jaką ostatecznie ona przyjmuje, wydaje się nie do przyjęcia dla człowieka nowożytnego. Czy uzasadnioną jest projekcja tego sposobu myślenia na kulturę i moralność starożytnych Ateńczyków? To już kwestia pragmatyki moralnej ewaluacji, która zostanie przybliżona w dalszej części pracy. Obecnie warto jedynie podkreślić, że tekst tragedii nie zawiera żadnej wypowiedzi, która wyrażałaby jednoznaczne potępienie tej jakże okrutnej i niesprawiedliwej *dla nas* zemsty.

⁵⁰ Kitto 1997: 208.

8. ORESTES

Semantyka moralnej ewaluacji zemsty tytułowego Orestesa dramatu Eurypidesa jest problemem bardziej złożonym, niż sugerować mogłoby słynne lapidarne podsumowanie etyki tej osobliwej (z punktu widzenia nowożytnej estetyki) tragedii *πλὴν Πυλάδου πάντες φαῦλοί εἰσιν*. Wynika to stąd, iż przedmiotem moralnych ocen – odnoszących się zarówno do postaci jak też postępowania tytułowego mściciela oraz jego pomocników – są dwa oddzielne narracyjne *loci*: z jednej strony w tragedii dokonuje się – po raz kolejny – problematyzacja tradycyjnego matkobójstwa, z drugiej zaś sądom wartościującym podlega (w swych wielu aspektach) następująca później, niespełniona zemsta Orestesa na Menelaosie, która sam w sobie ma ‘podwójny’ charakter, ponieważ wymierzona w Helenę intryga oceniane jest *per se* jako autonomiczny akt odwetu.¹ Stąd też niektóre sądy wartościujące, a chodzi tu przede wszystkim o te negatywne odnoszące się do samej osoby mściciela lub jego pomocników, mogą wydawać się wieloznaczne. Dla przykładu nader wyrazista ewaluacja Orestesa *et consortium*, zawierająca się w przypisanym Menelaosowi wyrażeniu *χέρες μαιφόναι* (1563) dotyczyć może wcześniejszego matkobójstwa jak też wydarzeń aktualnych – porwania Hermione i rzekomego zabójstwa Heleny.

Istotnym dla rozważań jest oczywiście ten drugi aspekt, tj. moralna ewaluacja aktualnego aktu zemsty Orestesa na jego stryju, Menelaosie. Jak wiadomo, wiąże się on z odmową udzielenia pomocy temu pierwszemu przez tego drugiego. Postępowanie Menelaosa podlegać może zatem ocenie w dwóch różnych aspektach: 1) czy w ogóle winien on był udzielić pomocy Orestesowi oraz 2) jeśli tak, to w jaki sposób. Ten ostatni punkt może sprawiać wrażenie niepotrzebnego, gdyż, jak wiadomo, Menelaos Orestesowi pomocy nie udziela; wśród niektórych krytyków panuje jednak przekonanie, balansujące na granicy psychologizmu (lub wręcz przekraczające ją), jakoby Menelaos *miał zamiar* ocalić bratanka – swoim sposobem – lecz obrażony przezeń zamysły te porzucił. Ocena tych wydarzeń w kategoriach związanych z nimi greckich koncepcji *φιλία* i *χάρις* należy do sfery pragmatyki moralnej ewaluacji; w chwili rozważane będą zawarte w tekście tragedii sądy moralnie wartościujące, które dotyczą tego zdarzenia i związanych z nim postaci.

Menelaos *eusebês*. ὥς οὖν ἄν εἰδῆς, Μενέλεως, τοῖσιν θεοῖς | μὴ πᾶσσι ἐναντί, ὠφελεῖν τοῦτον θέλων | ἔα δ' ὑπ' ἀστῶν καταφονευθῆναι πέτροις (534nn) – ta przypisana gniewnemu Tyndareosowi wypowiedź wyraża pośrednią aczkolwiek jednoznacznie pozytywną ewaluację odstąpienia od udzielenia Orestesowi pomocy. Moralna sankcja faktycznego postępowania Menelaosa dotyczy tu, oczywiście, aspektu religijnego. Pomagając bratankowi w taki czy inny sposób czyniłby on ἐναντία τοῖς θεοῖς. Co więcej, w przytoczonej postaci *passus* ten jednoznacznie wyraża pozytywną ocenę pozostawienia Orestesa na śmierć – przez ukamienowanie. Wers 536 jest jednak powtórzony nieco później (625), stąd też zastrzeżenia co do jego autentyczności w tym miejscu.² Stąd też niektórzy uznają, iż moralna sankcja w tej wypowiedzi dotyczy jedynie ‘*holy φουαί*’, o których mowa wcześniej w *rhexis* Tyndareosa (512-5).³ Tego rodzaju tekstualnych wątpliwości nie budzi natomiast ów drugi *passus*, w kolejnej *rhexis* Tyndareosa, mimo delecji identycznego z 536 wersu 625: εἰ τοῦμόν ἔχθος ἐναριθμῇ κῆδός τ' ἐμόν, | μὴ τῷδ' ἀμύνειν φόνον, ἐναντίον θεοῖς (623n). Wyrażenie ἐναντίον θεοῖς uznawane jest już to przysłówkiem, już to apozycją

¹ Matthiessen 2002: 213 (por. też 217n) mówi wręcz o ‘doppelte Rachetat des Orestes’.

² Autentyczny: Diggle, West (1987), Biehl; nieautentyczny: Willink (1986); dyskusja – West 1987 i Willink 1986 ad loc.

³ Willink 1986 ad loc.

(ἐναντίον θεοῖς ἐστίν) do zakazu μὴ ἀμύνειν (inf. *iussivus*).⁴ Wreszcie wieńcząca całą tyradę Tyndareosa *exhortatio*: τοσαῦτ' ἀκούσας ἴσθι, μηδὲ δυσσεβεῖς | ἔλῃ, παρῶσας εὐσεβεστέρους φίλους (627n). Wypowiedź ta wyraża jednoznacznie negatywną ewaluację postaci Orestesa i jego pomocników w – znowu w aspekcie religijnym. Jej gnomiczny charakter⁵ sugeruje również wyraźną deontyczną modalizację wyboru 'bardziej zbożnego', tj. Tyndareosa oraz, tym samym, porzucenia 'bezbożnego', którym jest tytułowy bohater.

Rozważając wypowiedzi przypisane tej postaci warto również przytoczyć swoistą 'metaewaluację' problemu σωτηρία. βεβαρβάρωσαι, χρόνιος ὢν ἐν βαρβάροις (485) – przedmiotem negatywnej oceny⁶ jest tutaj inny sąd wartościujący wyrażony *implicite* w wypowiedzi εἰ δὲ δυστυχεῖ, τιμητέος; przedmiotem pozytywnej moralnej ewaluacji, czy też raczej ogólnej deontycznej modalizacji (będącej częścią znaczenia *adiectivum verbale*) jest tu nader ogólnikowo opisany akt pomocy, wsparcia dla Orestesa. Tym samym wypowiedź Tyndareosa, wyrażając negatywną ewaluację owej pozytywnej modalizacji, i tym samym negatywną ewaluację wsparcia Orestesa, stanowi zarazem – pośrednio – pozytywną ocenę faktycznego postępowania Menelaosa.

Negatywną ewaluację σωτηρία – i tym samym pośrednio faktycznego postępowania Menelaosa wyraża przypisany Orestesowi retoryczny paradoks zawarty w anaforycznych wersach: ἀδικῶ, λαβεῖν χρὴ μ' ἀντὶ τοῦδε τοῦ κακοῦ | ἄδικόν τι παρὰ σοῦ· καὶ Ἀγαμέμνων πατὴρ | ἀδίκως ἀθροίσας Ἑλλάδ' ἦλθ' ὑπ' Ἴλιον (646nn). Ocalenie, którego tytułowy bohater domaga się od stryja, opisane zostaje tu wyrażeniem ἄδικόν τι.⁷ Niekoniecznie oznaczać to musi jednoznaczne potępienie pożądanej pomocy w zakresie moralno-prawnym. Warto w tym miejscu przytoczyć jedną z zawartych scholiach (obficie komentujących ten *passus*) opinii: προσήκει γὰρ καμὲ ἐπικουρίαν λαβεῖν παρὰ σοῦ καὶν ἄδικος ἦ. Przypisując, za scholiastą, wyrażeniu ἄδικόν τι walor koncesywny.⁸ W tym znaczeniu funkcjonować mogłoby ono jako nawiązanie do omówionych wyżej negatywnych ocen σωτηρία zawartych w *rheseis* Tyndareosa: 'nawet jeśli, jak on utrzymuje, byłoby to ἄδικον, to ty i tak jesteś mi to winien'. To, rzecz jasna, czysto koniekturalna interpretacja, wobec której faktem pozostaje, iż to samemu Orestesowi – co stanowi o jej aktancyjnym uprzywilejowaniu – przypisana zostaje negatywna ocena pomocy, której domaga się od Menelaosa.

δεῖ δέ μ' (οὐκ ἄλλως λέγω) | σῶζειν σε σοφία, μὴ βία τῶν κρείσσονων (709n) – w tej przypisanej Menelaosowi wypowiedzi deontycznej modalizacji (wyrażonej *explicite* czasownikiem δεῖ) podlega nie, jak poprzednio, porzucenie Orestesa, lecz ocalenie go 'inaczej'.⁹ Warto zwrócić uwagę na fakt, iż nigdzie w przypisanych Orestesowi

⁴ Willink 1986 ad loc.; warto wspomnieć też o (przytoczonej z uznaniem przez Willinka) koniekturze Broadhead'a (1950: 122), który zamiast cytowanej proponuje lekcję ἐναντιοῦ (imper.) θεοῖς.

⁵ Inne instancje – zob. West 1987 ad loc.

⁶ Willink (1986 ad loc.) rozumie βεβαρβάρωσαι jako utratę kontaktu z greckimi wartościami, w szczególności zaś 'wrong attitudes to νόμος'.

⁷ Por. parafrazę Westa (1987 ad loc.): 'your wife did wrong when she left you. To put that right, Agamemnon was prepared to commit another wrong by making war on Troy, and you are indebted to him for that. Now I have done wrong, and you should be prepared to commit a wrong for me by intervening in the process of justice and saving me from the due punishment'.

⁸ Scholiata ów *concessivus* postrzega jako *irrealis*: εἰ οὖν, φησὶν, ἀδικίαν ταύτην φησὶ εἶναι τὸ βοηθηθῆναι με παρὰ σοῦ, καὶ τοῦτο κάγω τὸν ἐμὸν πατέρα ἡδίκηκεναι φημὶ ὅτι σοὶ βεβοήθηκεν. (...) ἀλλ' οὐκ ἡδίκησεν ὁ πατὴρ σοὶ δεομένων βοηθήσας· οὐκοῦν οὐδὲ σὺ ἀδικήσεις ἐν καιρῷ τὴν ἀμοιβὴν ἀπαντιδούς. Trzeba jednak podkreślić, że, wbrew opinii scholiasty (εἰ... φησὶ), samemu Menelaosowi nigdzie nie zostają przypisane negatywne sądy wartościujące, które dotyczyłyby udzielenia Orestesowi pomocy.

⁹ Vellacott (1975: 55) odczytuje tę wypowiedź Menelaosa jako 'offer of prudent help' i 'reasonable (and in the circumstances) generous', zaś oczekiwania Orestesa względem niego jako 'outrageous action'; fakt, iż Menelaos nie podejmuje żadnych kroków zapowiedzianych w owej 'offer' interpretuje on, zgodnie z pryncypiami tradycyjnego psychologizmu, jako zupełnie zrozumiałą reakcję obrażonego stryja na obelgi ze strony szalonego bratanka (por. też 12n); podobnie też Kitto 1997: 321.

wypowiedziach, w tym również adresowanych do Menelaosa prośbach, *modus* pożądanej przezeń σωτηρία nie zostaje jednoznacznie określony. Co więcej, jego żądanie w *exodos* (1610n) sprowadza się wyłącznie do tego właśnie ‘sposobu’ ocalenia (choć, z drugiej strony, dramaturgiczny kontekst wydaje się tu wykluczać cokolwiek innego). W rzeczywistości omawiana wypowiedź Menelaosa jest responsją jego wcześniejszych słów, wciąż w obrębie tej samej *rhexis*, które *per contrarium* wyrażają tę samą myśl: καὶ χρή γὰρ οὕτω τῶν ὁμαιμόνων κακὰ | συνεκκομίζειν, δύναμιν ἣν δίδω θεός, | θνήσκοντα καὶ κτείνοντα τοὺς ἐναντίους. Po tej jednoznacznej deontycznej modalizacji ocalenia za pomocą βία, z równie jednoznacznym zastrzeżeniem, następuje wyliczenie wszystkich *aporai*, będących udziałem powracającego z wojny Menelaosa (687nn).

Menelaos *kakistos*. Ostatni z omówionych wyżej *passusów* podejmuje, z zastrzeżeniem, problem wielokrotnie wyrażony w przypisanych samemu Orestesowi wypowiedziach: deontycznej modalizacji σωτηρία, pomocy, której oczekuje on od Menelaosa. καὶ ἀντιλάζου καὶ πόνων ἐν τῷ μέρει | χάριτας πατρώας ἐκτίνων ἐς οὓς σε δεῖ (452n) czy też paradoksalna: ἄδικῶ· λαβεῖν χρή μ' ἀντὶ τοῦδε τοῦ κακοῦ | ἄδικόν τι παρὰ σοῦ (646n) w sposób jednoznaczny przedstawiają oczekiwane wsparcie ze strony Menelaosa jako obiektywnie uwarunkowane δέον. Tę samą myśl mniej jednoznacznie na planie syntagmatycznym wyraża gnomiczne: τοὺς φίλους | ἐν τοῖς κακοῖς χρή τοῖς φίλοιςιν ὀφελεῖν (665n) będące responsją wcześniejszego ὡς χρή τοῖς φίλοιςιν τοὺς φίλους (652) związanego z pozytywnym *exemplum* Agamemnona, którego postępowanie pozostawało w zgodzie przedstawionymi w gnomie deontycznymi pryncypiami. Warto podkreślić, na co już zwrócono uwagę, że przypisane Orestesowi sądy pozytywnie wartościujące pomoc Menelaosa nie precyzują jej charakteru, określając ją ogólnym ἀντιλάζεσθαι (452, por. 753) czy wręcz negatywnie nacechowanym ἄδικόν τι (v. s.).

Menelaos jednak nie postępuje zgodnie z pozytywnym, jak przedstawiają to przypisane Orestesowi wypowiedzi, przykładem swojego brata. Związana z tym negatywna ewaluacja tej postaci wyrażona zostaje przede wszystkim za pośrednictwem wieloznacznego paradygmatycznie epitetu κακός i jego derywatów (718,¹⁰ 737, 1057, 1350, 1463, 1617), przy czym jego pejoratywny zakres bywa wyraźnie ograniczany do konkretnej sfery – φιλία – w określeniach takich jak κακὸς φίλοις (740) czy κακὸς φίλος (748) czy κάκιστος εἰς ἐμέ (736).¹¹ Jak wiadomo, w swym podstawowym znaczeniu opozycja κακός – ἀγαθός, w odniesieniu do osób, wyraża ewaluację w zakresie wartości agonistycznych, z wyraźnymi nieraz konotacjami odnośnie stratyfikacji społecznej. W samym *Orestesie* pojęcie to bywa stosowane w znaczeniu *par excellence* agonistycznym, jako epitet ‘zniewieściałych’ Frygijczyków (1350, 1447), nie podlegających wszak ewaluacji w innym zakresie. Warto też zwrócić uwagę, iż samemu Menelaosowi przypisywane są również niektóre z owych negatywnych greckich *clichés* dotyczących mieszkańców wschodu: określony zostaje on wyrażeniami πολλὸς ἄβροσύνη δῆλος ὀρᾶσθαι (349n),¹² ἐν γυναιξὶν ἄλκιμος (754)¹³ oraz οὕτε γὰρ θρασὺς | οὕτ' ἄλκιμος (1201n). Stąd też nie bezzasadnym jest łączenie negatywnych epitetów związanych z pojęciem κακός, którymi opisany zostaje Menelaos, ze sferą

¹⁰ W tym fragmencie Willink (1986 ad loc.) wiąże τιμωρεῖν z κάκιστε traktując to pierwsze jako ‘specifying inf.’, interpunkcja Diggle’a (τᾷλλ' οὐδέν, ὦ κάκιστε, τιμωρεῖν φίλους) wyklucza jednak tego rodzaju interpretację.

¹¹ Parafraza Westa ‘Menelaus is behaving very badly’ (1987 ad loc.) wydaje się zanadto uogólniać ten wysoce partykularny sąd wartościujący; Strohm (1957: 87) opisuje Menelaosa wyraźnie pejoratywnym ‘falscher Freund’.

¹² Na temat negatywnych konotacji ἄβροσύνη w warunkach klasycznej literaturze ateńskiej, wynikającej z asocjacji tego pojęcia z wschodnim luksusem i w konsekwencji zniewieściałością zob. Kurke 1992: 101-106 (w odróżnieniu od mniej jednoznacznego usus tego pojęcia w literaturze archaicznej, w szczególności u Pindara – ibid. 106-114); zob. też di Benedetto 1965 ad loc. i Willink 1986 ad loc.

¹³ Por. Willink 1986 ad loc. – ‘an effeminate ladies’ man’.

homeryckiej moralności agonistycznej.¹⁴ Wydaje się to również dotyczyć jego ‘ograniczonych’ instancji, jak κακὸς φίλος – wówczas wyrażałoby ono niewywiązanie się z heroicznych / arystokratycznych (φιλία, ξενία, v. i.) zobowiązań łączących dwie jednostki.¹⁵ Μὲν ἄγνός γάρ εἰμι χεῖρας ὁ ἄλλ’ οὐ τὰς φρένας (1604) – w tej wieńczącej tragedię hemistychicznej *altercatio* wyrażona zostaje jednoznacznie negatywna, tak na planie syntagmatycznym jak też paradygmatycznym, ocena postaci Menelaosa w aspekcie rytualno-religijnym. Zwraca uwagę tutaj problematyzacja tradycyjnej koncepcji rytualnej czystości (ἄγνός) poprzez explicite wyrażoną jego interioryzację:¹⁶ to już nie czysto zewnętrzne μῖσμα związane konkretnymi czynami niezależnie od towarzyszących im intencji, lecz przede wszystkim te ostatnie przedstawione zostają jako kryterium ewaluacji.¹⁷ To nie jedyna instancja takiego ‘czysto moralnego’ postrzegania semantyki ewaluacji w aspekcie rytualno-religijnym; w tym kontekście przytoczyć należy przede wszystkim słynne χεῖρες μὲν ἄγναι, φρήν δ’ ἔχει μῖσμά τι (Hipp. 317),¹⁸ które, jak się wydaje, odzwierciedla ogólną tendencję aksjologicznej semantyki w języku klasycznych Aten II połowy V i w IV wieku.¹⁹ Być może do tego samego, zinterioryzowanego waloru ewaluacji rytualno-religijnej nawiązuje wypowiedź, w której Menelaos opisany zostaje epitetem ἀνόσιος (1213). Z paradygmatycznego punktu widzenia wyrażać on może to samo, co ἄναγνος,²⁰ odnosząc się zaś do postaci Menelaosa, który nie dopuścił się czynu związanego z zewnętrzną, rytualną nieczystością, najprawdopodobniej funkcjonuje w podobnym do poprzednio omówionego znaczeniu. Identycznie wyrażoną ewaluację Willink (ad loc.) wiąże ponadto z przypisanym Tyndareosowi retorycznym pytaniem: Μενέλαε, προσφθέγγη νιν, ἀνόσιον κάρα; (481), gdzie wyrażenie ἀνόσιον κάρα interpretuje on, inaczej niż sugeruje kontekst, jako apozycję do Μενέλαε, nie zaś do νιν.²¹ Aktancyjne uprzywilejowanie tej wypowiedzi (w odróżnieniu od wszystkich dotąd omówionych, które wyrażają negatywne oceny) sugerować mogłoby nader wyrazisty sąd wartościujący jednak, jak podkreśla sam Willink, epitet ten funkcjonowałby tu w innym znaczeniu, wyraźnie związanym z motywem quasi-fizycznej, zaraźliwej nieczystości, która *per contiguitatem* przejść może na Menelaosa przez samą tylko rozmowę z bratankiem-matkobójcą. διὰ σε γὰρ πάσχω τάλας | ἀδίκως, προδέδομαι δ’ ὑπὸ κασιγνήτου σέθεν (1226n) – z tą przypisaną Orestesowi apostrofą do nieżyjącego Agamemnona wiązać można negatywną ewaluację postępowania Menelaosa w aspekcie moralno-prawnym.²² Wprawdzie bezpośrednio wyrażona ocena dotyczy tu losu Orestesa (πάσχω ἀδίκως), co równie dobrze

¹⁴ Por. też Willink ad 1350, który odnoszące się tu (‘by implication’) do Menelaosa κακὸς tłumaczy jako ‘cowardly, trecherous’.

¹⁵ Adkins (1960: 190 p.6) postrzega jednak wyrażenie κακὸς φίλος (w odniesieniu do E. Med. 84) jako zastosowanie epitetu κακὸς w odniesieniu do wartości ‘dyskretnych’.

¹⁶ West (1987 ad loc.) mówi tu o ‘untraditional antithesis’.

¹⁷ Por. Adkins 1960: 114, p. 29 (w odniesieniu do Hipp. 612 i Or. 1604): ‘Euripides seems to be attempting to extend (or transfer) ‘pollution’-terms to cover moral guilt’.

¹⁸ Por. jednak Barret 1964 ad loc. ‘the notion of an inner impurity resulting not from one’s acts but thoughts or intentions is still an unfamiliar one [JK]’; z drugiej strony jeszcze słynniejsze, bo parodiowane już w klasycznych Atenach (e.g. Ar. Th. 275n, por. też Barret 1964 ad loc. z dalszymi odniesieniami): ἡ γλῶσσ’ ὁμώμοχ’, ἡ δὲ φρήν ἀνώμοτος (612) równie wyraźnie sugeruje interioryzację tradycyjnie ‘zewnętrznych’, rytualnych koncepcji.

¹⁹ Por. Parker 1983: 323 i Burkert: 1985: 77 z dalszymi odniesieniami; Adkins (1960: 114 p. 29) uważa jednak, iż takie semantyczne przeniesienie ‘evidently met with no success’ ponieważ ‘the change in usage is too violent’.

²⁰ Scholiasta, komentując inny locus (481) jednoznacznie identyfikuje ten epitet z ἐγαγής, proponując również *variam lectionem* ἀκάθαρος.

²¹ Wbrew *communis opinio* sięgającej antyku (por. Sch. ad loc.); por. też West 1987 ad loc. (contra); Willink podkreśla, że ‘κάρα-phrases are very commonly appositive to a voc.’, podczas gdy podobna apozycja do νιν lub αὐτόν u Eurypidesa nie występuje.

²² Większość współczesnych wydawców uznaje propozycję Naucka (i innych, por. Willink 1986 ad loc), który usuwa wersy 1227-31; contra – e.g. Murray.

mogłoby w ogólny sposób odnosić się do jego ciężkiej sytuacji (oskarżenie, wyrok śmierci etc.), jednak eksplikatywne znaczenie προδέδομαι δέ wyraźnie wskazuje przyczynę takiej właśnie oceny, stanowiąc tym samym pośrednią ewaluację zdrady Menelaosa.²³ Warto przy tym zauważyć, iż sam czasownik προδέδομαι oraz jego kognaty wyrażać mogą na drodze konotacji negatywną ewaluację moralną. Stąd też liczne instancje tych określeń w odniesieniu do Menelaosa (e.g. 722, 1165, 1237, 1588) same w sobie składać się mogą na aksjologicznie negatywny obraz tej postaci w dramacie.

Konsekwentną, wobec omówionej dotąd negatywnej ewaluacji tak postaci jak też postępowania Menelaosa, jest przypisana tym samym postaciom (tj. jego antagonistom) pozytywna ewaluacja związanej z aktem zemsty przemiany jego losu. οὐ δεῖ ποτ', οὐ δεῖ Μενέλεων μὲν εὐτυχεῖν, | τὸν σὸν δὲ πατέρα καὶ σὲ κάδεληφὴν θανεῖν | μητέρα τ'... ἐῷ τοῦτ' οὐ γὰρ εὐπρεπὲς λέγειν (1143nn) – w tej przypisanej Pyladesowi wypowiedzi negatywna przemiana losu Menelaosa (ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν) podlega ogólnej, explicite wyrażonej deontycznej modalizacji (δεῖ). Aspekt paradygmataczny tego sądu wartościującego nie jest więc precyzyjny, nie wiadomo dokładnie jakiego rodzaju sankcja wiąże się tutaj z przewidywanym nieszczęściem ofiary zemsty. Jako taką interpretować można każdą z wyliczonych po kolei śmierci – Agamemnona, Orestesa i Elektry (przewidywane) oraz Klytajmestry. Postaci Menelaosa przypisywać można jednak najwyżej pośrednią odpowiedzialność za każdą z nich.²⁴ Warto też zwrócić uwagę na związaną z ostatnim elementem owego wyliczenia *aposiopesis*: biorąc pod uwagę liczne (w tym również wiele aktancyjnie uprzywilejowanych) sądy wartościujące negatywnie, które negatywnie oceniają zgładzenie Klytajmestry, przytoczenie tego właśnie zdarzenia jako ewentualnej sankcji dla przemiany losu Menelaosa sugerować może ironiczne odczytanie całości. Podobną z paradygmatacznego punktu widzenia ewaluację wyraża przypisana Elektrze²⁵ wypowiedź: ἔχεσθ' ἔχεσθε, φάσγανον δὲ πρὸς δέρη | βαλόντες ὑσυχάζεθ', ὡς εἰδῇ τόδε | Μενέλαος, οὐνέκ' ἄνδρας, οὐ Φρύγας κακοὺς, | εὐρὼν ἔπραξεν οἷα χρή πράσσειν κακοὺς (1349-52). Towarzysząca wyrażeniu οἷα χρή πράσσειν κακοὺς ogólna deontyczna modalizacja wprowadzie nie odnosi się bezpośrednio do samego Menelaosa; konstatacja, że spotkało go to, co spotykać powinno κακοί, sama wcale nie musi wyrażać negatywnej jego ewaluacji.²⁶ Jeśli jednak wziąć pod uwagę omówione wcześniej wypowiedzi, również przypisane antagonistom Menelaosa, w których postać ta jednoznacznie określona zostaje tym epitetem, to również i do niej odnieść można ów nader ogólny, gnomiczny sąd wartościujący.²⁷

Moralną sankcję dla nieszczęścia, w które popada Menelaos wydają się również sugerować wypowiedzi, w których to jego samego przedstawia się odpowiedzialnym za ową przemianę losu, jak przypisana Orestesowi w exodos dramatu: σαυτὸν σὺ γ' ἔλαβες κακὸς γεγώς (1617),²⁸ czy też przedstawiona w 'arii' Frygijczyka – w *oratio recta* przypisana kolektywnie obydwu mścicielom – κακὸς σ' ἀποκτείνει πόσις, | κασιγνήτου προδοῦς | ἐν Ἀργεὶ θανεῖν γόνον (1462nn). Menelaos sam winien jest swojego losu, ponieważ stał się κακός i προδότης

²³ Alternatywna interpunkcja (τάλας, | ἀδίκως προδέδομαι) jeszcze wyraźniej podkreślałaby potępienie jego postępowania.

²⁴ Willink 1986 ad loc. uznaje, iż argumentacja Pyladesa dotyczy odpowiedzialności Heleny za nieszczęścia domu Agamemnona, co wyrażałoby tym samym – implicite – moralną sankcję dla jej zgładzenia.

²⁵ Tak MSS; papyrus (zob. Diggle app. crit.) nie przypisuje jej żadnej z *personarum*.

²⁶ Np. ἀγαθὸς περ ὧν ἔπραξεν οἷα χρή πράσσειν κακοὺς.

²⁷ Por. Willink 1987 ad loc., który, uznając, że Menelaos 'is by implication κακός' całą wypowiedź traktuje jako 'intricate lesson for Menelaus'.

²⁸ Parafraza Westa 'you caught yourself, by being a swine' (sic!) tym razem wydaje się zbyt partykularnie oddawać ogólny sąd wartościujący wyrażony epitetem κακός.

– tak pojęty, ów sąd wartościujący można wręcz uznać komplementarnym do poprzednio omówionych.²⁹

Jeszcze bardziej jednoznacznie pozytywną ewaluację, tym razem explicite odniesioną do sfery moralno-prawnej, wyrażają przypisane Orestesowi słowa, gdzie Menelaos określony zostaje jako ἐνδίκως πράσων κακῶς (1599). Wypowiedź ta mimo swej paradygmatycznej i syntagmatycznej jednoznaczności, podobnie jak wszystkie omówione powyżej, wpisuje się w aktancyjną funkcję postaci, której jest przyporządkowana. Tym samym ich aspekt lokucyjny wydawać się może zdominowany przez mimetyczną illokucję; ich walor aksjologiczny, równie dobrze jak odzwierciedleniem moralnych przekonań klasycznych Aten, wyrażać może emocje antagonistów aktu zemsty.³⁰

Orestes *eukleês*. ἐνδὸς γὰρ οὐ σφαλέντες ἔξομεν κλέος, | καλῶς θανόντες ἢ καλῶς σεσωμένοι (1151n) – w tej przypisanej Pyladesowi wypowiedzi po raz pierwszy, na długo przed ‘terrorystycznym’³¹ planem Elektry, pojawia się pierwsza aluzja do motywu σωτηρία. Zemsta na Menelaosie, zgładzenie Heleny, czy sama próba dokonania tego (1149) jednoznacznie opisane zostają epitetami κλέος i καλῶς,³² co, z paradygmatycznego punktu widzenia, wyraźnie wiąże się z ewaluacją w zakresie wartości agonistycznych, ‘*agathos standard*’. Do tej samej sfery ewaluacji wydają się nawiązywać poprzedzająca wypowiedź przypisana tej samej postaci: ἐπὶ τὸ βέλτιον πεσῆ, | Ἑλένης λεγόμενος τῆς πολυκτόνου φονεύς (1141n). Wprowadzie kompetytywny walor pohomeryckiego βέλτιον nie jest jednoznaczny, jednak nacisk położony na ‘opinie’ (λεγόμενος) w tym sądzie wartościującym wyraźnie sugeruje sferę arystokratycznej ‘etyki dzielności’.³³ W podobnym duchu interpretować można słowa Orestesa: δὴν [scil. Ἀγαμέμνονα] οὐ καταισχυνῶ | δοῦλον παρασχὼν θάνατον, ἀλλ’ ἐλευθέρως | ψυχὴν ἀφήσω, Μενέλεων δὲ τείσομαι (1169nn). Planowana zemsta na Menelaosie (wciąż obejmująca jedynie zgładzenie Heleny) powiązana zostaje z ἐλεύθερος θάνατος.³⁴ Epitet ἐλεύθερος, choć sam w sobie pozbawiony waloru moralnego, zestawiony jest tutaj z antonimem δοῦλος, którego intra- (e.g. 1115, 1522n) i intertekstualne konotacje sugerują wyraźnie negatywną ewaluację w zakresie wartości agonistycznych. Tym samym wyrażenie ἐλεύθερος θάνατος wydaje się semantycznie bliskim καλὸς θάνατος, co, naturalnie stanowi paradygmatycznie jednoznaczną, pozytywną ocenę w zakresie ‘*agathos standard*’.

Bliski omawianej sfery ewaluacji, choć tym razem z wyraźnym odcieniem religijnym, jest wyrażony w przypisanej Pyladesowi wypowiedzi sąd wartościujący: ὀλολυγμός ἐσται, πῦρ τ’ ἀνάψουσιν θεοῖς, | σοὶ πολλὰ κάμοι κένδ’ ἀρώμενοι τυχεῖν, | κακῆς γυναικὸς οὐνεχ’ αἴμ’ ἐπράξαμεν (1137nn). Wzmianka o ἱερά – a dotyczy to zarówno ὀλολυγμός, πῦρ ἀνάψειν jak

²⁹ Por. podobny argument przypisany Orestesowi w A. Cho. σὺ τοι σεαυτήν, οὐκ ἐγώ, κατακτενεῖς (923).

³⁰ Jako przyczynek do negatywnej ewaluacji Menelaosa Kyriakou (1998) uznaje również liryczną wypowiedź chóru w 1537-1548 (antystrofa do 1353-1365, rozdzielone ‘aria’ Frygijczyka), w której przedstawione jest zdradzieckie zgładzenie Myrtilosa przez Pelopsa; zdarzenie to postrzega ona jako aluzję do postaci Menelaosa, który, jak Pelops, jest ‘eager to use the advantage of his good fortune in order to annihilate his weaker erstwhile friend’ (286n).

³¹ Por. Matthiessen 2002: 222, który mówi w tym kontekście o ‘*Terroristenmentalität*’.

³² Niektóre MS zawierają *variam lectionem* κακῶς σεσωμένοι, co naturalnie wiązałoby się z przeciwnym walorem moralnym; pewna konstatacja wyrażona w 1151 wydaje się jednak wykluczać tę lekcję.

³³ W niektórych MS spotkać można lekcję γενόμενος ... φονεύς, co naturalnie osłabiałoby agonistyczny walor całej wypowiedzi.

³⁴ Konsekwentnie łączącej dwa ostatnie zdania partykule δέ przypisywać należałoby walor eksplikatywny (LSJ II.2a) lub wręcz kauzalny (LSJ II.3), z zaznaczonym tylko znaczeniem adwersatywnym zob. Willink 1986 ad loc.: ‘with a slight opposition (as two sides of a coin)’.

też ἀρᾶσθαι³⁵ – jednoznacznie sugeruje, iż akt, ku czci którego miałyby one być wykonywane, jest czynem zbożnym. Z kolei zaś ‘oni’ jako podmiot tych czynności odnosi je do ogółu obywateli, ludu, który w ten sposób oddawałby zabójcom Heleny quasi-heroiczną cześć.

οὐ δ', ὦ Ζεῦ πρόγονε καὶ Δίκης σέβας, | δότ' εὐτυχῆσαι τῷδ' ἐμοί τε τῇδ' τε (1242n) – wyrażona w tej rytualnej apostrofie, niewątpliwie będącej intertekstualną aluzją do podobnych ‘modlitw’ w *Ofiarnicach* czy *Elektrze*,³⁶ pozytywna ocena zemsty Orestesa przede wszystkim dotyczy aspektu religijnego, z wyraźnym odcieniem moralno-prawnym (Δίκης σέβας). Z paradygmatycznego punktu widzenia moralna ewaluacja ma charakter peryfrastyczny, wyrażając się prośbą o pomoc w dokonaniu zemsty; tę ostatnią z kolei wydaje się – eufemistycznie – implikować bezokolicznik εὐτυχῆσαι, choć trzeba podkreślić, iż oprócz τιμωρία odnosić się on może również do motywu σωτηρία.³⁷ Z drugiej strony jednak na tym etapie rozwoju intrygi ocalenie obejmuje również porwanie Hermione, samo w sobie będące elementem zemsty na Menelaosie. Cała wypowiedź od strony formalnej jest modlitewnym apelem do Zeusa i Dike, nie zaś wyrażającą ich ‘poparcie’ konstatacją, co (pomijając jej aktancyjny aspekt) czyni zawarty w niej sąd wartościujący mniej jednoznacznym. Podobną ocenę, z podobnymi konotacjami intertekstualnymi, wyrażać wydaje się poprzedzająca omówioną wypowiedź apostrofa do zmarłego Agamemnona: οὐ δ' ἡμῖν τοῦδε συλλήπτωρ γενοῦ (1230); pomijając kwestię autentyczności tego wersu³⁸ należy jednak podkreślić, iż syntagmatyczny związek wyrażonego w nim sądu wartościującego z zemstą jest dużo bardziej jednoznaczny, jako że τοῦδε odnosi się bezpośrednio do τὸ κτεῖναι Ἑλένην.

Ze spodziewaną εὐκλεία w ściśle wiążą się wypowiedzi, w których zgładzenie Heleny przedstawiane jest jako bezinteresowny akt deontyczny – dokonywany wyłącznie lub przede wszystkim w imię wyższych niż partykularne pragnienie zemsty wartości. νῦν δ' ὑπὲρ ἀπάσης Ἑλλάδος δώσει δίκην (1134) – mówi Pylades zanim jeszcze w przypisanej mu rhexis zabójstwo Heleny zostanie przedstawione jako κλέος. Wprawdzie wypowiedź ta oraz wiele jej podobnych (e.g. 1302-7, 1582nn, 1590) w tekście *Orestesa* nie wyraża explicite pozytywnej ewaluacji zemsty protagonistów, przedstawiając jednak ich postępowanie jako bezinteresowną walkę ze złem wyraźnie sugeruje pozytywną jego ewaluację.³⁹

Helena Dyselena. Jak wynika z powyższych rozważań, niedoszłe zgładzenie Heleny w tekście *Orestesa* podlega dwójakiej ewaluacji moralnej; z jednej strony jako element zemsty na Menelaosie, z drugiej zaś – jako autonomiczny akt ‘sprawiedliwości’ wymierzonej sprawcy wojny trojańskiej i wszystkich związanych z nią nieszczęść. Nie wszystkie sądy wartościujące można jednak wyraźnie i jednoznacznie przyporządkować któremuś z owych dwóch aspektów. Z pewnością tego drugiego dotyczy ewaluacja samej postaci i losu Heleny;

³⁵ Warto jednak zwrócić uwagę na dwuznaczność tego czasownika, który wiąże się częściej z przekleństwami niż błogosławieństwami (por. Willink 1986 ad loc.); wprawdzie kontekst jednoznacznie przesądza jego semantykę w tym miejscu, owa ambiwalencja może być uznana za delikatną sugestię ironii.

³⁶ Por. Strohm 1957: 87, który jednak podkreśla (88), że ‘dem Plan der Drei mangelt die göttliche Autorität’. Według niektórych scena ta funkcjonuje tu jako parodię-perwersję opowiadających jej w *Cho.* czy *El.* (e.g. Matthiessen 2002: 220 – ‘eine fatale Zusammenhang’); por. też Willink 1986 ad loc., który mówi tu o ‘context of hideous vengeance’.

³⁷ Willink 1986 ad 1617 uważa, że ‘τιμωρία has always been Orestes’ primary objective (...) σωτηρία merely a possible bonus.’

³⁸ Por. p. 19.

³⁹ Wolff 1968: 132 podkreśla, że ‘Helen has her guilt, but nothing makes it clear that Orestes should be her innocent bystander’, dodając iż motywacją mścicieli jest tu ‘kind of gratuitous self-indulgence’; tego rodzaju interpretacja opiera się na negatywnej weryfikacji omówionych wypowiedzi – jest to, naturalnie, możliwe, choć, używając słów samego krytyka ‘nothing makes it clear’.

zgodnie ze 'swoistą' tragiczną konwencją (znajdującą swój wyraz nawet w 'palinodii' Eurypidesa, jaką jest dramat zatytułowany imieniem bohaterki) jest ona w odniesieniu do postaci negatywna, zaś nieszczęśliwa (ostatecznie szczęśliwa) *metabole* konsekwentnie oceniana jest pozytywnie.

Δυσελένα (1387) – tym homeryckim epitetem, wyrażającym ogólną negatywną ewaluację z wyraźnym – u Homera – odcieniem agonistycznym (Δύσπαρι εἶδος ἄριστε κτλ., *Il.* 3.39),⁴⁰ Helena zostaje opisana w przypisanej Frygijczykowi 'arii'. Do tej samej sfery semantycznej wydają się nawiązywać wypowiedzi, w których określana jest ona wyrażeniami κακή γυνή (520, 735, 1139), δάμαρ κακίστη (741) czy, z jednoznaczną ironią, ἀρίστη θυγάτηρ (750). Mniej jednoznaczne aksjologicznie wydaje się opisujące Helenę κακὸν μέγα (248), które równie dobrze dotyczyć może ewaluacji eudajmonistycznej (przynosi z sobą 'wielkie nieszczęście'); w podobny sposób interpretować można (aksjologicznie) emfaticzną *exclamatio*: ὦ φύσις ἐν ἀνθρώποισιν ὡς μέγ' εἴ κακόν (126) odnoszącą się również do postaci Heleny, w której κακόν jako określenie φύσις również bywa interpretowane w kategoriach eudajmonistycznych.⁴¹

Bardziej jednoznaczną ewaluację w zakresie wartości agonistycznych wyrażają epitety odnoszące się do sfery estetyki-kultury wstydu. Postępowanie Heleny, jej ucieczka z domu męża opisane zostaje wyrażeniem αἰσχροῦς λιπεῖν δόμους (99). W innych wypowiedziach powiązane zostaje ono z αἰσχυνή (1154n) i δυσκλεία (249n). Podobną ocenę implikować mogą również przypisane Tyndareosowi słowa: Ἐλένην τε, τὴν σὴν ἄλοχον, οὐποτ' αἰνέσω (520), gdzie negacja 'pochwaly' (αἶνος / αἰνέω) odczytana może być jako wyraźna sugestia δυσκλείας.

Wyrazistą jest również negatywna ewaluacja Heleny w aspekcie rytualno-religijnym oraz, z pewnymi zastrzeżeniami, w aspekcie prudencjalnym. Wyrażenia takie jak θεοῖς στυγούμενη (19), θεοί σε μισήσειαν (130) czy Ἑλλάδος μιάστωρ (1584) zawierają jednoznaczną ocenę w tym pierwszym, podobnie jak adresowana do Heleny wypowiedź ὅψε φρονεῖς εὖ (99) w tym drugim. *Per contrarium* podobne do tej ostatniej znaczenie przypisywać można słowom Pyladesa εἰ μὲν γὰρ ἐς γυναῖκα σωφρονεστέρα κτλ. (1131), warto jednak podkreślić wieloznaczność epitetu σώφρων odnoszonego do kobiet: denotować on może zarówno szeroko pojętą 'roztropność', jak też wąsko rozumianą, ograniczoną przede wszystkim do sfery erotyki 'obyczajność'. Z pewnością moralność grecka tę ostatnią pojmowała zapewne jako naturalną konsekwencję tej pierwszej, jednak w odniesieniu do Heleny, która podlega negatywnej ewaluacji właśnie z powodu zdrady małżeńskiej, pojęcie σώφρων wydaje się wyraźnie sugerować to drugie, wąsko pojęte znaczenie.

Wreszcie aspekt moralno-prawny – i tu również postępowanie Heleny oceniane jest negatywnie, o czym świadczy wypowiedź, w której opisywane jest ono jako ἀμαρτία ἀδικία τε (649n). Konsekwentnie też w tym właśnie zakresie pozytywnej ewaluacji podlega jej (rzekoma) nieszczęśliwa *metabasis*. διὰ δίκας ἔβα θεῶν | νέμεσις ἐς Ἑλέναν (1361n) – jak już nieraz podkreślono, walor aksjologiczny wyrażenia przyimkowego διὰ δίκας jest wyraźny, by nie rzec jednoznaczny. Obok oczywistej ewaluacji moralno-prawnej, ta przypisana Chórowi wypowiedź wyraża również pozytywną ocenę losu Heleny w aspekcie religijnym wiążąc go z θεῶν νέμεσις – skądinąd koncepcją szczególnie wysłużoną w hermeneutyce tragedii greckiej. Wreszcie zasługująca na szczególną uwagę trocheiczna stychomythia Frygijczyka i Orestesa: Op. ἐνδίκως ἢ Τυνδάρειος ἄρα παῖς διώλλυτο; Φρ. ἐνδικώτατ' εἴ γε λαιμοὺς εἶχε τριπτύχους θενεῖν. (1512n).⁴² Istotną jest tu nie tyle sama wyrazista i jednocześnie komiczna legitymizacja rzekomej śmierci Heleny co towarzysząca jej

⁴⁰ Por. West 1987 ad loc. z dalszymi odniesieniami.

⁴¹ Holzhausen 1995: 272n

⁴² Zaproponowana przez Schmidta emendacja lekcji MSS θανεῖν na θενεῖν ('uderzyć, ciąć') przyjmowana w nowszych wydaniach (Biehl, di Benedetto, Diggle, Medda) nie zmienia aksjologicznego wymiaru tej wypowiedzi.

problematyzacja weryfikowalności przypisanych poszczególnym postaciom-aktantom sądów wartościujących, wyrażona w następujących później wersach (1514nn; v. s.). Niezależnie jednak od aktancyjnej interpretacji tych pokrętnych wypowiedzi należy podkreślić, że towarzysząca im komiczna forma wydaje się stawiać zawarte w nich oceny w wyraźnym cudzysłowie.

Orestes *miaiphonos*. Tekst Orestesa zawiera niewiele wypowiedzi wyrażających negatywną ewaluację zemsty tytułowego bohatera lub też jego postaci – jako mściciela swojej krzywdy na Menelaosie.⁴³ Z wyjątkiem jednej, choć nader istotnej, wszystkie przypisane są już to postaci Frygijczyka już to samego Menelaosa. Orestes i Pylades opisani zostają w ‘arii’ tego pierwszego wyrażeniem *λέοντες* “Ἕλληνες δύο (1402n),⁴⁴ czego responsją jest przypisane Menelaosowi *δισσοὶ λέοντες*· οὐ γὰρ ἄνδρε (1555);⁴⁵ w obydwu przypadkach, zwłaszcza zaś tym ostatnim, kontekst wyraźnie sugeruje ewaluacyjnie negatywne znaczenie tej metafory zwierzęcej. Postaci Frygijczyka przypisana jest również pokrętna,⁴⁶ choć wyrazista ewaluacja postaci Pyladesa (1403-8), opisanego z jednej strony ewidentnie negatywnymi epitetami *κακόμητις*, *κακοῦργος*, *φόνιος δράκων*,⁴⁷ z drugiej zaś sugerującym pozytywną ewaluację (zwłaszcza w kontekście moralnego *crux* dramatu) *πίστος φίλος* czy też mniej jednoznacznymi *ξυνετὸς πολέμου* i *θράσους εἰς ἀλκάν*. Kontekst tej wypowiedzi wyraźnie sugeruje odniesienie wszystkich pejoratywnie określić tej postaci do kwestii (niedoszłego) zabójstwa Heleny. Negatywną ewaluację obydwu mścicieli w aspekcie rytualno-religijnym sugeruje przypisana Menelaosowi wypowiedź: *παῖδ’ ἐμήν | ῥυσώμεθ’ ἀνδρῶν ἐκ χειρῶν μαιφόνων* (1562n).⁴⁸ Jak zaznaczono we wstępie wypowiedź tę równie dobrze można uważać za negatywną, niemal konwencjonalną w tekście tego dramatu, ocenę Orestesa i Pyladesa jako zabójców Klytajmestry, jednak dramaturgiczny kontekst wydaje się wskazywać na ewaluację aktualnej zemsty i (usiłowania) zabójstwa Heleny i Hermione. Z kolei potępienie postępowania mścicieli w aspekcie moralno-prawnym wydaje się sugerować przypisana Frygijczykowi wypowiedź, w której opisane zostaje ono wyrażeniem *φόνια πάθη ἄνομά τε κακά* (1455).

εἰ μὲν γὰρ ἐς γυναιῖκα σωφρονεστέραν | ξίφος μεθεῖμεν, δυσκλεῆς ἂν ἦν φόνος (1132n) – ta przypisana Pyladesowi wypowiedź wyrażająca *per contrarium* negatywną ewaluację Heleny oraz pośrednio sugerująca legitymizację jej zgładzenia, stanowi zarazem ironiczny sąd wartościujący negatywnie oceniający zemstę na Menelaosie, ściślej zaś mówiąc jej nader konkretnego elementu – zgładzenia Hermione. Ta ostatnia wprawdzie nigdzie nie zostaje explicite opisana jako *γυνή σῶφρων*, jednak [istotne argumentum ex silentio – z jednej strony nietrudno być *σωφρονέστερα* ‘Ελένης, z drugiej zaś samo *silentium* wydaje się pozytywnym argumentem, jako że kobieta, o której się nie mówi uznawana była

⁴³ Liczne natomiast i nader wyraziste są tu moralne oceny dotyczące postaci Orestesa jako matkobójcy.

⁴⁴ West (1987 ad loc.) odnosi ten epitet do Ajschylejskiego *διπλοῦς λέων* (Cho. 937); Parry 1969: 343 uważa, iż zastosowana tu metafora ‘reveals (...) how close to bestiality the conspirators have come’; por. też Rawson 1972: 156 (‘indicating savagery of Orestes and Pylades’).

⁴⁵ W podobny (jak wyżej, p. 41) tę z kolei metaforę interpretuje Niels-Boulter (1962: 105n) ‘Orestes is no longer human in his reactions. His isolation, his relentless persecution (...) and his obsession with revenge have brought about complete moral collapse’; w prawdziwie humanistycznym duchu (choć niekoniecznie mającym wiele wspólnego z etyką starożytnej Grecji) porównuje ona następnie ów ‘collapse’ z rzekomą moralną degeneracją Hekabe (‘Like Hecuba, Orestes has purchased revenge at the price of his own humanity’).

⁴⁶ Por. Willink 1986 ad loc., który uważa, iż wyrażone tu sądy wartościujące ‘waver between equivocal admiration and detestation’.

⁴⁷ Podobnym epitetem: *μητροφόντας δράκων* (1424) opisany zostaje sam Orestes; trudno jednak w sposób jednoznaczny odnieść go do aktualnego aktu zemsty, zwłaszcza że w identyczny sposób bohater określony zostaje dużo wcześniej (479).

⁴⁸ Willink (1986) uznaje (‘oddly’ – West 1987 ad loc.) wersy 1563n za interpolację, wbrew *communis opinio* wydawców (e.g. Biehl, Diggle) usuwających następujące później 1564nn.

powszechnie za ideał żeńskiej *sophrosyne*].⁴⁹ Równie ironiczną w tym samym aspekcie moralnej ewaluacji wydawać się może przypisana samemu Orestesowi wypowiedź, wyrażająca potępienie Menelaosa, opisanego jako *ἐν γυναιξὶν ἄλκιμος* (754). Wprawdzie w swym podstawowym znaczeniu ocena ta wpisuje się w negatywną ewaluację tej postaci, nie sposób nie zauważyć iż to właśnie Orestes Pylades, usiłując zgładzić Helenę i później Hermione (oraz walcząc ze zniewieściałymi sługami tej pierwszej), ostatecznie okazują się *ἐν γυναιξὶν ἄλκιμοι*.⁵⁰

Wnioski. Sięgająca starożytności tradycja krytycznoliteracka ocenia postaci i postępowanie protagonistów *Orestesa* jednoznacznie negatywnie, przy czym moralna kondycja ich przeciwników postrzegana bywała rozmaicie.⁵¹ Niektórzy uznawali, że wszyscy (z Pyladesem włącznie)⁵² są tutaj 'źli', inni zaś dostrzegali w postępowaniu Menelaosa rzeczywiste przejawy rozsądku i sprawiedliwości. Postaci i postępowanie mścicieli zwykle podlegają w hermeneutyce *Orestesa* zdecydowanie negatywnej ewaluacji moralnej, przy czym niektórzy krytycy preferują wyrażać swoją dezaprobatę w kategoriach psychologicznych.⁵³ Zdecydowanie mniej liczne są interpretacje wskazujące na pozytywne – z punktu widzenia etyki klasycznej Grecji – aspekty przedstawionej w dramacie zemsty.⁵⁴ Trudno w tym kontekście nie wspomnieć znanej oceny Arystotelesa, który w postaci Menelaosa dopatrywał się *παράδειγμα πονηρίας ἥθους μὴ ἀναγκαίας* (Po. 1454a 28n, por. też 61b 21).⁵⁵ Wielu badaczy uznaje tę opinię greckiego ojca krytyki literackiej za chybioną,⁵⁶ co wydaje się szczególnie osobliwością, jeśli wziąć pod uwagę nieosiągalną dla nikogo z nowożytnych znajomość tak tekstów jak też ich kontekstu, którą dysponował Stagiryta. Niektórzy odnoszą ją wyłącznie do przypisanej tej postaci *rhexis* (682-715), w której *de facto* odmawia on Orestesowi pomocy.⁵⁷ Ponieważ jednak źródłem semantyki negatywnej ewaluacji tej postaci w *Orestesie* jest właśnie owa 'tchórzliwa' decyzja, wyrażoną przez Arystotelesa opinię uznać można za nader istotny przyczynek do odczytywania etyki zemsty w tej tragedii.

Semantyka moralnej ewaluacji zemsty tytułowego bohatera na Menelaosie, mimo wielu towarzyszących jej niejednoznaczności wyraźnie koncentruje się na sferze wartości agonistycznych. Nie dotyczy to jedynie Heleny, której potępienie obejmują niemal każdy aspekt moralnej ewaluacji a wyrażone bywa także w wypowiedziach aktancyjnie

⁴⁹ Medda 2001: 47 'una giovinetta innocente'.

⁵⁰ Por. Willink 1986 ad loc.

⁵¹ Obszerną dyskusję na temat krytycznych opinii odnośnie zemsty Orestesa przedstawia Porter 1996: bardziej zwięzłe podsumowanie (z wyraźnym wskazaniem na potępienie jego postępowania) przedstawiają Matthiessen (ze wskazaniem na negatywną ewaluację) 2002: 223, Medda (z umiarkowanym wskazaniem na pozytywną) 2001: 47nn.

⁵² Greenberg (1962: 159) uważa, że jedyną postacią, 'not immediately open to criticism' jest w *Orestesie* Hermione.

⁵³ Parry 1969 (343: 'diseased mind', 'pattern of sickness, despair and hope for salvation', 346: 'flames of Orestes' madness').

⁵⁴ E.g. Medda 2001: 49; por. też Kyriakou (1998), która uważa (294), iż fabuła Orestesa stanowi 'condemnation of (...) Menelaus' failure to fulfil his obligation and pay his debt to Agamemnon by helping Orestes.' Ku bardziej pozytywnym interpretacjom postaci i postępowania mścicieli w *Orestesie* skłaniają się Erbse (1975: 445) i Rivier (1975: 141)

⁵⁵ Zob. też Styka 1997: 19.

⁵⁶ E.g. Vellacott (1975: 12n, 55); Willink 1986: xlvii, Burnett 1971: 206; obszerniej literaturę przytacza Cilliers 1991: 29 p. 4.

⁵⁷ Else (1957: 466): 'Aristotle's objection, then, is not to the «character» of Menelaus in the play as a whole but to his craven [JK] decision not to help his nephew, as exposed in the crucial speech'; por. też Porter 1994: 71n p. 89.

uprzywilejowanych.⁵⁸ Postać i postępowanie Menelaosa podlega natomiast zarówno pozytywnym jak też negatywnym ocenom, przy czym nie sprawiają one wrażenia sprzecznych czy wzajemnie się wykluczających. Pozytywna ewaluacja dotyczy bowiem przede wszystkim aspektu religijnego, zaś negatywna – sfery wartości agonistycznych.⁵⁹ Negatywna ewaluacja dotyczy również postaci i postępowania mścicieli; choć pod względem ilościowym niezbyt obszerna, dotyczy wielu aspektów, w tym również sfery wartości agonistycznych (ironiczny wydźwięk wypowiedzi Pyladesa czy Orestesa). W odniesieniu do tych postaci rzeczywiście można więc mówić o sprzeczności moralnych ocen; te negatywne wyrażone zostają wprawdzie jedynie *implicite*, przypisane jednak samym postaciom mścicieli są aktancyjne uprzywilejowanie.

⁵⁸ Zgoła nieprzekonującą apologię Heleny oferuje Vellacott (1975: 59-63, 72-5) pomijając lub karkołomnie naciągając jednoznacznie negatywne sądy wartościujące (wypowiedź chóru w 1153n interpretuje on np. jako objaw 'corruption of the ordinary people by the miasma of violence').

⁵⁹ Niels-Boulter (1962: 106) za równoważną wobec κακία (czyżby miało to sugerować jedną z etycznych wad Arystotelesa?) Menelaosa uznaje 'dzikość' ἀγρία Orestesa.

9. BACHANTKI

Po czyjej stronie stoi słuszość – bóstwa czy walczącego z nim człowieka? Czy – i jak – bogom przystoi mścić się czynnych i biernych zniewag doznanych od śmiertelników? Czy rzeczywiście doznają oni niesprawiedliwości, czy też z kapryśnym okrucieństwem domagają się tego, co im się nie należy, jako bóstwom złym, (w rzeczywistości) nieistniejącym lub fałszywym hipostazom istniejących? Czy śmiertelni *theomachoi* są tragicznymi szermierzami rozumnej powściągliwości, czy też raczej zaślepionymi pyszałkami i gwałtownikami, ściągającymi na siebie – i na najbliższych – sprawiedliwą karę?¹

Czy walczący z bogiem śmiertelnik może zarazem być człowiekiem pobożnym? Czy *Bachantki* wyrażają krytykę współczesnej Eurypidesowi religijności czy też są mistyczną palinodią starego agnostyka? Na źle postawione pytania dobra odpowiedź nie istnieje – ‘prawdziwe zamysły poety’ poznamy tylko pytając go o nie osobiście. W chwili obecnej skoncentrujmy się zatem na mniej ambitnym przedsięwzięciu: opisie języka moralnej ewaluacji wydarzeń związanych z boską zemstą Dionizosa.

Penteus *asebês*. Dowodzenie, że przedstawiona w *mythos* dramatu *theomachia* Penteusa oceniana bywa jako *ἀσέβεια*, wydawać się może wyważaniem otwartych drzwi. Wszak za mniejsze przewinienia przeciwko bogom i ich kultowi uruchamiana była w klasycznych Atenach złowroga machina *γραφὴ ἀσεβείας* z całą jej surowością. A jeśli, jak się niekiedy przyjmuje, to właśnie Penteus uosabia ideał klasycznej *εὐσέβεια* przeciwstawionej dzikiemu obłędowi dionizyjskich orgii? Odpowiedź na to, jak również wiele innych pytań udzielić może jedynie pragmatyka moralnej ewaluacji. W tym miejscu przyjmijmy jednak, jako *roboczą hipotezę*, założenie, że fakt *theomachii* Penteusa nie musi wykluczać sprzeczności w zakresie ewaluacji tej postaci i jego postępowania w aspekcie religijnym.² Jako *θεόμαχος* a zarazem szermierz pełnej umiaru *εὐσέβεια*, jakim widzą go niektórzy, mógłby bowiem równie dobrze podlegać pozytywnym ocenom pod tym właśnie względem.

τίνας περὶ ἁγῶν można więc zapytać. Czy o ewaluację ‘pobożności’ samego Penteusa, czy też o ocenę religii dionizyjskiej w ogóle, jaką przedstawiają *Bachantki*? Obydwa te aspekty, na zasadzie przeciwieństw, inherentnie związane są ze sobą. Negatywna ewaluacja religii Dionizosa wyraźnie sugeruje pozytywną – Penteusa; odwrotna zaś jest jednoznacznym, *a fortiori*, argumentem na rzecz potępienia postępowania bohatera – naturalne pod względem religijności.

W przypisanych jemu samemu wypowiedziach nowy kult, *explicit*e określony jako taki (219, 256, 272, 353, 469) podlega wieloaspektowej negatywnej ewaluacji moralnej. Wyrażenia takie jak *τελεταὶ πονηραὶ* (260), *κακοῦργος βακχεία* (232), *ὑβρισμα βακχῶν*, *ψόγος ἐς Ἑλλήνας μέγας* (779n)³ czy po prostu *κακά* (512) sugerują niedwuznacznie potępienie zarówno w zakresie wartości agonistycznych (*πονηραὶ*, *ψόγος μέγας*) jak też moralno-prawnych (*κακοῦργος*). Równie wyrazista ewaluację w oparciu o quasi-medyczną terminologię sugeruje wypowiedź: *γυναιξὶ γὰρ | ὅπου βότρυος ἐν δαιτὶ γίγνεται γάνος | οὐχ*

¹ Podsumowanie krytycznych opinii na temat wymiaru etycznego *Bachantek* przedstawiają Dodds (1966: xl–xlvi), Rohdich (1968: 162–8), uzupełniają ją zaś o odniesienia do nowszych opracowań Matthiessen (2002: 247nn) oraz Mills (2006: 80–7); w polskiej literaturze przedmiotu przegląd nowszych interpretacji przedstawiają Turasiewicz (1994: 476–9; 1995 – w odniesieniu do kwestii rozsądku – szaleństwa antagonisty Dionizosa) i Czerwińska (1999: 184nn).

² Por. Roux 1972 ad 263 (336): ‘Penthée respecte les dieux; il n’est impie qu’envers un dieu, Dionysos, parce qu’il ne le tient pas pour un dieu.’

³ Interpretacja Doddsa ‘a discredit in the eyes of the Greeks’ jednoznacznie sugeruje agonistyczny charakter tego sądu wartościującego; Verdenius (1962: 352) sugeruje jednak odczytanie tego wyrażenia przymkowego jako ‘a reproach to the Hellenic race’, por. też Roux ad loc., która dopuszcza obydwie wersje.

ὕγιες οὐδὲν ἔτι λέγω τῶν ὀγίων (260nn) czy też wyrażenie νόσος καὶ νή (353n).⁴ Wreszcie narracyjne opisy dionizyjskich orgii (220-225, 233-238) przedstawiające towarzyszącą im rozwiązłość niedwuznacznie sugerują ich negatywną ewaluację w aspekcie prudencjalnym. W wypowiedziach tych wprowadzie kwestia σωφροσύνη, zawężona, do sfery 'roztropności' obyczajowej, nie zostaje poruszona *explicit*e, jednak wyraźnie sugerują to *refutationes* argumentacji Penteusa, w których (pozytywna) ewaluacja dokonuje się właśnie w oparciu o tę grupę pojęciową (314-8, zwł. 686 – οὐχ ὥς σὺ φῆς).⁵ Obok negatywnej ewaluacji samego kultu, kwestionowane są również jego teologiczne pryncypia (242nn, por. też 467), których głoszenie opisane zostaje wyrażeniem δεινὰ κάγχόνης ἄξια (246) czy ὕβρεις ὑβρίζειν (247).⁶ Wszystkie te wypowiedzi (z wyjątkiem, rzecz jasna, wspomnianych *refutationes*) przypisane są postaci Penteusa. Jako aktancyjny Przeciwnik Dionizosa jest on, naturalnie predestynowany do wypowiadania takich właśnie sądów wartościujących

Przytoczenie, przeciwnych wobec powyższych, ocen religii dionizyjskiej wymagałoby cytowania większej części tekstu tragedii, z pewnością zaś wszystkich partii chóralnych, które mogłyby same w sobie funkcjonować jako kultowe pieśni na cześć Dionizosa. W szczególnie sposób warto jedynie podkreślić wspomniane *refutationes*, *explicit*e wyrażające pozytywną ewaluację kultu bachicznego, przede wszystkim w aspekcie prudencjalnym, ściślej zaś mówiąc odnoszącym się do 'obyczajowej' roztropności menad (314-8, 682-8), choć, zgodnie z przyjmowaną w nowszych wydaniach lekcją przypisaną Tejrezjaszowi wypowiedzi: οὐχ ὁ Διόνυσος σωφρονεῖν ἀναγκάσει κτλ. (314)⁷ nie tyle wyraża przeciwną wobec zarzutów Penteusa ocenę, co stawia Dionizosa 'ponad' moralnymi kategoriami, na podstawie których dokonywana jest negatywna ocena jego religii.⁸ Postaci Tejrezjasza przypisane również zostają kontrargumenty wobec teologicznych zarzutów Penteusa, w tym również, dla wielu krytyków podejrzana w swej 'uczoności', 'egzegeza' mitu powtórnych narodzin Dionizosa (286-297).⁹ Wypowiedzi te wpisują się wprowadzie w aktancyjną funkcję Tejrezjasza jako antagonisty Penteusa (zwłaszcza biorąc pod uwagę fakt, iż stanowią one część agonu),¹⁰ z drugiej jednak strony postać ta tradycyjnie wiązana jest z dyskursem profetycznym, choć i ten motyw (podobnie jak w niemal wszystkich tragediach z udziałem Tejrezjasza) wydaje się podlegać tu problematyzacji (255nn). Z aktancyjnego punktu widzenia bardziej wyrazistą wydaje się lapidarna – na tle rozbudowanych dywagacji Tejrezjasza – *refutatio* zarzutów Penteusa przypisana postaci Posłańca (682-8),¹¹ którego *rheseis*, na mocy konwencji, z nielicznymi wyjątkami, zdominowane są przez aspekt

⁴ Roux (1972: ad loc) zwraca uwagę na polityczny koloryt tej metafory, często służącej opisywaniu *stasis* w greckich *poleis*; Seaford z kolei podkreśla jej mityczno-ajtiologiczny charakter, jako choroby zesłanej na społeczność przez odrzucone przez nią bóstwo. Warto podkreślić, że tego rodzaju mit ajtiologiczny, zgodnie z którym Ateńscy mężczyźni dotknięci zostali przez odrzuconego Dionizosa priapizmem, łączony bywa z genezą dionizyjskich świąt i rytuałów, w tym również festiwalu dramatycznych, por. Sourvinou-Inwood 2003: 69-99.

⁵ Seaford (1994 ad 221nn) podkreśla, że podejrzenia Penteusa 'are not completely unreasonable', zwracając uwagę z jednej strony na wypowiedź Tejrezjasza, w której ten dopuszcza możliwość seksualnej rozwiązłości u mniej 'roztropnych' menad, z drugiej zaś na tradycję mityczno-rytualną (mającą odzwierciedlenie w ikonografii), zgodnie z którą Dionizos przedstawiany był jako 'yoker of maenads' (μαῖνάδων ζευκτήριος fr. 382 Radt), co stanowić ma niedwuznaczną aluzję do jego erotycznych *exploits*.

⁶ Wersy te kwestionowane przez niektórych spośród *vetustiores* (por. Dodds ad loc., Diggle, Kopff app. crit.), w nowszych wydaniach (Dodds, Roux, Kopff, Diggle, Seaford) uznawany są autentycznymi.

⁷ Zamiast niemetrycznego μὴ σωφρονεῖν, poprawianego niekiedy na ἀφρονεῖν lub μὴ φρονεῖν (Dodds 1960 ad loc.; por. też Kopff, Diggle app. crit.).

⁸ Por. Dodds 1960 ad loc.

⁹ Passus ten do tego stopnia raził swą sofistyczną zawilnością, że niektórzy wydawcy (*vetustiores*) uznali go nieautentycznym, por. dyskusję w Dodds 1960 ad loc.

¹⁰ Więcej na temat formalnej struktury agonu w *Bachantkach* zob. Ströhm 1957: 47n.

¹¹ Komentatorzy (Dodds 1960 ad loc., Roux 1972 ad loc.) z nadmierną pedantycznością zwracają uwagę na *invraisemblance* konstytuującego ten passus stwierdzenia οὐχ ὥς σὺ φῆς, gdyż Posłańiec nie mógł słyszeć argumentacji Penteusa.

lokucyjny wypowiedzi. Warto wreszcie zwrócić uwagę na osobliwą problematyzację dogmatów dionizyjskiej religii w *rhesis* Kadmosa. Wprawdzie poprzedzająca ją argumentacja Tejrezjasza określona zostaje wyrażeniem καλῶς παραινέσαι (330), jednak boskość Dionizosa stawia pod znakiem zapytania wypowiedź: κεί μὴ γὰρ ἔστιν ὁ θεὸς οὗτος, ὥς σὺ φῆς, | παρὰ σοὶ λεγέσθω (333n), zaś pozytywna ewaluacja kultu nowego boga dokonuje się w oparciu o partykularne (odnoszące się wyłącznie do domu Kadmosa) wartości agonistyczne (334nn) i prudenckalne (337nn).¹²

Z wyjątkiem tego ostatniego passusu, tekst *Bachantek* przedstawia zatem jednoznaczne, lecz sprzeczne oceny religii Dionizyjskiej, przy czym rysuje się tu wyraźna, ilościowa, przewaga pozytywnych, zaś niektóre, jak np. przypisana Posłańcowi, wyrażone zostają w wypowiedziach aktancyjnie uprzywilejowanych. Jak na tym tle przedstawia się semantyka moralnej ewaluacji postaci i postępowania Penteusa? Zgodnie z oczekiwaniami, podlegają one jednoznacznie negatywnej ewaluacji w aspekcie religijnym. Jego pierwsza *rhesis* będąca zarazem filipiką przeciwko religii dionizyjskiej podsumowana zostaje gniewną *exclamatio* Chóru: τῆς δυσσεβείας. ὦ ξέν', οὐκ αἰδῆ θεοῦς (263).¹³ Tę samą ocenę wyrażają przypisane Dionizosowi wypowiedzi, w których postępowanie Penteusa tak pośrednio (476) jak też bezpośrednio (490) opisane zostaje jako ἀσεβεία, on sam zaś epitetem ἀσεβής (502). Jeszcze dobitniej negatywną ocenę w tym zakresie, z wyraźniej zaznaczonym aspektem społecznym (bo odnoszącym się do sfery *profanum*) religijności, zawierają przypisane wypowiedzi, w których postępowanie Penteusa opisane jest jako οὐχ ὅσια ὕβρις ἔς τὸν Βρόμιον (375) on sam zaś wyrażeniem ἀνὴρ ἀνόσιος (613). Wypowiedzi te, naturalnie, wpisują się w aktancyjne funkcje postaci, którym są przyporządkowane: już to samego Dionizosa, antagonisty Penteusa, już to Chóru, oddanego Pomocnika tego pierwszego.

Towarzyszące ewaluacji kultu dionizyjskiego sprzeczności, wbrew oczekiwaniom, nie przekładają się na oceny dotyczące postaci i postępowania Penteusa w aspekcie rytualno-religijnym. W tekście *Bachantek* brak jakichkolwiek przeciwstawnych wobec dotąd omówionych wypowiedzi, które wiązałyby postać króla tebańskiego z εὐσεβεία czy ὁσιότης. Jedynie odległą sugestię takiej właśnie ewaluacji można odczytywać ze wspomnianej wyżej wypowiedzi przypisanej jemu samemu, w której za ἀγχόνης ἄξια uznaje on hierologię Dionizosa jakoby ten zrodzony był z (uda) Zeusa. Nasuwać to może bowiem skojarzenia z obroną 'tradycyjnych' wartości religijnych przed καὶνὰ δαιμόνια – to jednak już sfera pragmatyki moralnej ewaluacji.

Penteus *aphrôn*. Czy Penteus musi w ogóle być pobożny? Czy jego tragiczny *par excellence* los nie może służyć za dramatyczną egzemplifikację starcia rozumu i zabobonu? Czyż dramat Eurypidesa nie odzwierciedla losu, którego doznał racjonalnie postrzegający świat fizyczny Anaksagoras ὁ φιλόσοφος, 'zwyciężony' przez ateńskie 'reakcyjne' przesady? Czy Penteus reprezentuje postawę 'rozsądku' przeciwstawioną dionizyjskiej bezrozumności?

Sugestię takiej ewaluacji wyrażać może wypowiedź: οὐδὲν σοφίζόμεθα τοῖσι δαίμοσιν. (...) οὐδ' εἰ δι' ἄκρων τὸ σοφὸν ἠΐρηται φρενῶν (200-3), w której dostrzegać można aluzję do

¹² Roux (1972 ad loc.) podkreśla, że wypowiedź ta wcale nie musi wyrażać 'opinion personnelle' Kadmosa a jedynie stanowić 'une ruse affectueuse', za pomocą której nakłania on Penteusa do przyjęcia nowej religii. Jeśli przyjąć tę cokolwiek psychologizującą lekturę 'między wierszami', to, naturalnie, wypowiedź Kadmosa w ogóle nie poddaje problematyzacji religii dionizyjskiej.

¹³ τῆς δυσσεβείας jest koniekturą Reiskego przyjętą przez Murray'a, Gregoire i Diggle'a, podczas gdy MSS zawierają lekcję εὐσεβείας (zaś odpowiadający temu passusowi wers *Christi Patientis*, 191, τῆς ἀσεβείας), przyjmowaną przez Kopffa. τῆς δυσσεβείας traktowane jest jako *genitivus exclamationis*, rzadki, jak podkreśla Dodds, w tragedii; τῆς εὐσεβείας takiej interpretacji nie dopuszcza (należałoby uznać to za ironię, a, jak zauważa Dodds 'Chorus-leaders do not indulge in irony'), co pociąga za sobą konieczność zmiany θεοῦς (dopełnienia do οὐκ αἰδῆ), tak aby τῆς εὐσεβείας mogło funkcjonować jako przydawka dopełniaczowa (e.g. τῆς εὐσεβείας θεμούς – Roux, Kopff).

następującej później (v. s.) antydionizyjskiej filipiki Penteusa. Autentyczność czy też atrybucja tych wersów bywa, jak już zaznaczono, poddawana w wątpliwość. Jeśli jednak uznać je jako rzeczywisty element wypowiedzi Tejrezjasza, to byłaby ona pierwszą instancją swoistego 'keyword' *Bachantek* jakim jest τὸ σοφόν,¹⁴ a zarazem sugestią powiązania go z postacią Penteusa. Tym samym wydaje się ona otwierać drogę postrzeganiu króla tebańskiego jako reprezentanta 'roзумu'. Wypowiedź Tejrezjasza wyraża wyrzeczenie się τὸ σοφόν na rzecz religijności lub przynajmniej uznanie pierwszeństwa tej ostatniej.¹⁵ Choć sugeruje ono tutaj pośrednio pozytywną ewaluację postaci Penteusa w aspekcie intelektualnym, samo w sobie kilkakrotnie w tekście dramatu podlega negatywnej 'metaewaluacji'. W przypisanej Chórowi wypowiedzi τὸ σοφόν zestawione zostaje z τρῶποι μαινομένων καὶ κακοβούλων φωτῶν (395nn), co niedwuznacznie sugeruje negatywną ewaluację w aspekcie prudencjalnym. W tym miejscu zatem miałyby miejsce dysocjacja tych dwóch płaszczyzn ewaluacji, gdzie indziej ściśle ze sobą powiązanych. Jeszcze bardziej paradoksalną wydaje się kolejna, również przypisana chórowi tytułowych *Bachantek*, 'metaewaluacja' tego pojęcia: τὸ σοφόν οὐ σοφία (395). Spośród tych dwóch pojęć σοφία niewątpliwie posiada silniejszy walor ewaluacyjny w zakresie wartości intelektualnych.¹⁶ Jeśli zatem, zgodnie z semantyką tekstu, wiązać 'rozum' Penteusa z τὸ σοφόν, to przedstawiany byłby on nie tylko jako 'nieroztropny', lecz także pozbawiony mądrości. Naturalnie wypowiedzi, w których dokonuje się owa metaewaluacja, wpisują się w aktancyjną funkcję Chóru, co sugerować może dominację ich aspektu illokucyjnego nad lokucyjnym.

Poza wyrażeniem τὸ σοφόν pojęcie σοφός w rozmaitych innych jego odmianach fleksyjnych i słowotwórczych nigdzie w tekście nie odnosi się do postaci Penteusa. Kilkakrotnie natomiast epitety te powiązane zostają z Dionizosem (480, 641, 656), jego orędownikiem Tejrezjaszem (179, 186), podczas gdy w wypowiedzi tego ostatniego (266n) pozytywny paradygmat (ἀνὴρ σοφός) jednoznacznie przeciwstawiony Penteusowi (σὺ δὲ) *per contrarium* sugeruje negatywną ewaluację tego ostatniego w tym właśnie aspekcie. Explicite negatywną ewaluację postaci tebańskiego króla w aspekcie intelektualnym wyrażają przypisane Dionizosowi wypowiedzi, w których opisany on zostaje epitetem ἀμαθής (480, 490).¹⁷ Podobnie jak wypowiedzi Tejrezjasza, tak i te wpisują się w aktancyjne funkcję postaci, którym są przyporządkowane.

Jeśli nie mądrość, to może roztropność? μόνοι γὰρ εὖ φρονοῦμεν, οἱ δ' ἄλλοι κακῶς (196) – w tej przypisanej Tejrezjaszowi wypowiedzi w nader jednoznaczny na planie paradygmatycznym wyrażona zostaje pozytywna ocena postępowania mówiącego w aspekcie prudencjalnym, oraz negatywna – nieokreślonych ἄλλοι, identyfikowanych z 'male members of the polis',¹⁸ którzy nie biorą udziału w kulcie Dionizosa (μόνοι χωρεύσομεν, 195). Niejako sama narzuca się interpretacja tej wypowiedzi jako proleptycznej ewaluacji postaci Penteusa (gdyż ten jeszcze nie pojawił się na scenie), który nie tylko nie oddaje czci Dionizosowi, lecz także zwalcza jego kult. Wyraźnie potwierdzają to inne wypowiedzi przypisane tej postaci, w których król tebański określony zostaje epitetem

¹⁴ Por. Willink 1966: 229; Winnington-Ingram 1948: 167n.

¹⁵ Na rzecz bardziej 'pozytywnej' interpretacji τὸ σοφόν w Ba. 203 argumentuje Reynolds-Warhoff 1997: 90nn.

¹⁶ Por. Reynolds-Warhoff 1997: 78, która podsumowując dotychczasową literaturę przedmiotu, objaśnia τὸ σοφόν w *Bachantkach* jako 'excessive or false wisdom of some kind', później zaś (82) «cleverness» or «false wisdom» of some type'. Uczona (97-100) argumentuje na rzecz odmiennej interpretacji tego passusu, zgodnie z którą τὸ μὴ θνητὰ φρονεῖν byłoby eksplikacją σοφία (które to pojęcie, konsekwentnie posiadałoby negatywny walor, zaś τὸ σοφόν – pozytywny) lub początkiem kolejnego zdania (odmienna interpunkcja z kropką po σοφία), co dawałoby podobne znaczenie. Badaczka ta wydaje się jednak ignorować towarzyszącą tej wypowiedzi anaforę, która dość wyraźnie sugeruje utożsamienie τὸ σοφόν z τὸ θνητὰ φρονεῖν.

¹⁷ Seaford (1981: 254) uważa, że epitet ten 'also carries the particular sense of uninitiated' (za SUDA s.v. ἀμαθής)

¹⁸ Seaford 1996 ad loc.; por. też Roux 1972 ad 195.

μῶρος (360), człowiek nie posiadający ani rozumu (νοῦν οὐκ ἔχων, 271) ani rozsądku (οὐκ ἔνεισί σοι φρένες, 269, ἔξεστὼς φρενῶν) zaś jego stan jako szaleństwo, μανία (326, 359), chorobliwe (νόσος, 327, por. też 311) zaburzenie czynności poznawczych (οὐκ οἶσθα ποῦ ποτ' εἴ λόγων, 358).¹⁹ Przypisane Tejrezjaszowi wszystkie te oceny wpisują się w aktancyjną funkcję tej postaci; ich agonistyczny charakter podkreśla też fakt, iż, podobnie jak w późniejszej stychomytii Dionizosa i Penteusa, temu ostatniemu przypisane są wypowiedzi wyrażające zupełnie przeciwstawną ewaluację w podobnym zakresie i, co więcej, za pomocą podobnych pojęć i metafor (v. s.).

Równie jednoznacznie negatywna ewaluacja postaci i postępowania Penteusa w aspekcie prudencjalnym wyrażona zostaje w przypisanych Dionizosowi wypowiedziach, jak w wyrażeniu αὐδῶ με μὴ δεῖν, σωφρονῶν οὐ σῶφροσιν (504) czy σὺ δ' ἄσεβής αὐτὸς ὢν οὐκ εἰσορᾷς (502, por. też 506). Podobnie jak w przypadku Tejrezjasza, tak i te słowa uznać można za zgodne z aktancyjną funkcją postaci, której są przypisane, tym bardziej, że jej antagonistą wysuwa również podobne zarzuty. Wprawdzie w stychomytii Dionizosa i Penteusa temu ostatniemu nie zostają przypisane jakiekolwiek wypowiedzi explicite wyrażające negatywną ewaluację Dionizosa lub jego religii w aspekcie prudencjalnym, przynajmniej dwukrotnie jednak taka ocena niedwuznacznie jest implikowana. Przypisana Dionizosowi konstatacja: πᾶς ἀναχορεύει βαρβάρων τὰδ' ὄργια, gdzie ὄργια, oczywiście odnosi się do kultu bachicznego, spotyka się z ripostą Penteusa: φρονοῦσι γὰρ κάκιον Ἑλλήνων πολὺ (483), gdzie negatywna ocena postępowania 'barbarzyńców' jednoznacznie implikuje negatywną ocenę religii dionizyjskiej. Z kolei dialog: Πε. οὐτ' αὖ παρωχέτευσας, εὖ γ' οὐδὲν λέγων | Δι. δόξει τις ἀμαθεῖ σοφὰ λέγων οὐκ εὖ φρονεῖν wyraźnie podkreśla, że antagonistą Dionizosa między wierszami implikuje potępienie wypowiedzi (i tym samym stanu umysłu) Dionizosa w aspekcie prudencjalnym.²⁰

ἀχαλίνων στομάτων | ἀνόμου τ' ἀφροσύνας | τὸ τέλος δυστυχία (386nn) – ta przypisana Chórowi wypowiedź, zgodnie podobnie jak wiele innych, nie tylko w Bachantkach, wyraża sąd wartościujący nader jednoznaczny w aspekcie paradygmatycznym, obejmujący zarówno sferę moralno-prawną, jak też prudencjalną (ἄνομος ἀφροσύνη) bez jakichkolwiek formalnych wskazówek odnośnie jego związków syntagmatycznych. Wpisując go w aktancyjną rolę Chóru należały, oczywiście odnieść go do postaci Penteusa, wielokrotnie już wcześniej negatywnie ocenianego w tym właśnie aspekcie.

τὸ σωφρονεῖν δὲ καὶ σέβειν τὰ τῶν θεῶν | κάλλιστον· οἶμαι δ' αὐτὸ καὶ σοφώτατον | θνητοῖσιν εἶναι κτῆμα τοῖσι χρωμένοις (1150nn) – ten gnomiczny morał, wieńczący II *rhexis angelike* dramatu w jednoznaczny i przejrzysty sposób wiąże pozytywną ewaluację w aspekcie religijnym (τὸ σέβειν τὰ τῶν θεῶν) z taką samą w aspekcie prudencjalnym (τὸ σωφρονεῖν); obydwie podlegają w tej wypowiedzi swoistej 'metaewaluacji', już to w zakresie estetyki (kultury wstydu?),²¹ już to w aspekcie czysto intelektualnym, opisane jako σοφώτατον κτῆμα. Przy całej swej paradygmatycznej jednoznaczności, uwzględniającej wszystkie najważniejsze, z pominięciem moralno-prawnego, aspekty ewaluacji greckiej etyki, wypowiedź ta, podobnie jak wiele innych moralizujących gnom w dramatach, jest

¹⁹ Turasiewicz (1995: 218) – nie odnosząc się bezpośrednio do któregośkolwiek z cytowanych loci – mówi o ,chorobliwym braku wyobraźni' Penteusa.

²⁰ Jak słusznie zauważyła Roux (1972 ad 504) ,tout au long de la tragédie, les antagonistes s'accusent mutuellement de déraison, chacun prétendant agir selon les règles de la raison. Pour les convetés, la folie dionysiaque est la suprême sagesse (...) Pour Penthée, qui juge d'un poin de vue purement profane, la μανία n'est rien d'autre qu'un dérangement mental, un désordre fatal à la cité.' Warto jednak dodać, że, przynajmniej w stychomytii Penteusa i Dionizosa, ostatnie słowo w tej wymianie argumentów należy do boga (479n, 483n 489n).

²¹ Seaford interpretuje κάλλιστον bez waloru aksjologicznego w znaczeniu ,what is best'; podobnie jak Roux (1972 ad loc.) zestawia on omawiany z pytaniem Chóru τί τὸ σοφόν, traktując go jako swoistą odpowiedź (por. też Ströhm 1968: 161).

syntagmatycznie niejasna. Biorąc pod uwagę jej kontekst, zwłaszcza zaś poprzedzający ją opis dionizyjskiej śmierci Penteusa, dość wyraźnie sugeruje jej związek z tą postacią. Co więcej, gdzie indziej król tebański podlega negatywnej ewaluacji w aspekcie religijnym (σέβειν τὰ τῶν θεῶν), prudencjalnym (τὸ σωφρονεῖν) oraz intelektualnym (σοφώτατον). Tym samym cała wypowiedź może uchodzić za – wyrażone pośrednio – podsumowanie negatywnej ewaluacji tej postaci w tekście Bachantek. Warto też zwrócić uwagę na fakt, iż przypisana zostaje ona Posłańcowi, co sugerować może jej aktancyjne uprzywilejowanie.

Αγ. Πενθεῖ δὲ τί μέρος ἀφροσύνης προσῆς ἑμῆς Κα. ὑμῖν ἐγένεθ' ὁμοίος, οὐ σέβων θεόν. (1301n) – ten dialog Agaue i Kadmosa, mający miejsce już po śmierci Penteusa, ten mógłby wystarczyć za całe dotychczasowe rozważania. W aktancyjnie uprzywilejowanej wypowiedzi Agaue jednoznacznie wskazana zostaje ἀφροσύνη Penteusa, która następnie równie jednoznacznie utożsamiona zostaje z brakiem εὐσέβεια względem Dionizosa. Negatywna ewaluacja w aspekcie prudencjalnym *explicite* zestawiona zostaje z negatywną ewaluacją w aspekcie religijnym. Brak należytej εὐσέβεια wyklucza rozsądek.

Warto też zwrócić na, incydentalną na tle dotychczas omówionej, negatywną ewaluację postaci Penteusa w aspekcie moralno-prawnym: w przypisanej Chórowi wypowiedzi mowa o jego (Ἐχίονος γόνον, ὅς) ἄδικος γνώμα παράνομός τε ὄργᾱ (997).²² Na koniec warto wskazać instancję metaforycznej negatywnej oceny Penteusa: τίς ἄρα νιν ἔτεκεν; | οὐ γὰρ ἐξ αἵματος | γυναικῶν ἔφυ, λεαίνας δέ τινος | ὅδ' ἦ Γοργόνων Λιβυσσᾶν γένος (987-991). W rozpoczynającej tę wypowiedź dubitatio dopatrywać się można elementów ewaluacyjnej aporii; pytanie 'kto go zrodził' nie jest bowiem, jak sugerują następujące po nim odpowiedzi, naukowym dociekaniem genealogii Penteusa, lecz samo w sobie implikuje negatywną ewaluację ('co z niego za człowiek'). Owa lingwistyczna aporia rozwiązywana jest poprzez *similitudines*, w których Penteus, ściślej zaś mówiąc jego ród, matka, porównywana jest już to lwicy,²³ już to do mitycznych potworów.²⁴ Tym metaforyka wydaje się mieć tutaj charakter (pseudo)katachrezy, poszukiwania właściwego pojęcia, którym można w stosowny sposób wyrazić negatywną ewaluację; to z kolei może sugerować, iż postać i postępowanie Penteusa w swej wymykają się 'normalnemu' zakresowi potępienia, że nie sposób go opisać 'ludzkim' językiem negatywnej ewaluacji.

Los Penteusa. γυναῖκες, ἀνὴρ ἐς βόλον καθίσταται | ἥξει δὲ βάκχας, οὗ θανῶν δώσει δίκην (848-7) – absolutnie użyte δώσει δίκην w tej przypisanej Dionizosowi wypowiedzi sugeruje wyraźnie pozytywną ewaluację losu Penteusa (θανῶν) w aspekcie moralno-prawnym. Sugeruje ono nie tyle subiektywny, partykularny odwet, choćby mścicielem miał być sam bóg, lecz obiektywną 'karę'.

ἴτω δίκη φανερός, ἴτω | ξιφηφόρος φονεύου-|σα λαιμῶν διαμπᾶξ | τὸν (...) Ἐχίονος | γόνον γηγενῇ (992-6=1011-15) – ta przypisana Chórowi wypowiedź przybierająca formę lirycznego *epithymnion* w IV stasimon przedstawia jednoznacznie pozytywną ewaluację losu Penteusa w aspekcie moralno-prawnym.²⁵ Wyrażenie δίκη ξιφήφορος jako werbalny obraz można odnieść do częstego wyobrażenia ikonograficznego *iustitiae gladio ornatae* w znaleziskach archeologicznych z Italii.²⁶ Obraz δίκη (lub Δίκη) zabijającej Penteusa (Ἐχίονος γόνον),

²² Moralno prawny aspekt tego sądu wartościującego podkreśla Roux (1972 ad loc.) „En refusant à Dionysos sa juste part d'honneurs, Penthée commet encore une seconde faute: il viole les νόμοι de la cité”; mimo licznych tekstualnych problemów związanych z całą antystrofą (997-1010, zob. Dodds 1960 ad loc.) ten akurat passus nie budzi żadnych wątpliwości.

²³ Seaford (1994 ad loc.) zwraca uwagę na towarzyszącą tej wypowiedzi ironię, jako że Agaue rzeczywiście pomyli Penteusa z lwem (1141n).

²⁴ „Inhuman conduct implies inhuman origin” (Dodds 1960 ad loc.; por. też Roux ad loc.)

²⁵ „das Todesurteil des Pentheus”, Matthiessen 2002: 244.

²⁶ Roux 1972 ad loc. (chodzi przede wszystkim o malarstwo wazowe); por. Holwerda 1963: 345.

przedstawiony z niemal klinicznymi detalami (λαϊμῶν διαμπάξ),²⁷ stanowi dobitną sugestią, że ten ostatni zginie δικαίως, zaś jej teatralny i dramaturgiczny kontekst – Pentheus w towarzystwie Dionizosa właśnie opuszczają scenę, na którą ten pierwszy wróci już φερόμενος (...) ἐν χερσὶ μητρός (968n) czyni ją jeszcze bardziej wyrazistą.

τὸ μὲν σὸν ἀλγῶ, Κάδμε· σὸς δ' ἔχει δίκην | παῖς παιδὸς ἀξίαν μὲν, ἀλγεινὴν δὲ σοί (1327n) – ta, przypisana znowu Chórowi tytułowych Bachantek, tym razem z jambiczną przejrzyistością wyraża ocenę. Mimo podkreślanych przez krytyków sympatii i współczucia,²⁸ którymi tchnąć mają te słowa, śmierć Pentheusa z całą jej brutalnością podlega wyrażeniu pozytywnej ewaluacji w aspekcie moralno-prawnym; jakiegokolwiek uzasadnione zastrzeżenia do waloru aksjologicznego pojęcia δίκη nie mają racji bytu wobec jednoznacznego pod tym względem (i w tym związku wyrazowym) epitetu ἄξιος.

Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na jeden z licznych odnoszonych do *Bachantek* fragmentów *Christi Patientis*: μάθης γὰρ εὐρὼν τὴν κατ' ἀξίαν τίσιν (Chr. Pt. 300). Fragment ten Dodds, a za nim inni²⁹ przypisuje Dionizosowi, który prawdopodobnie zwraca się do Pentheusa. ἀξία τίσις to niemal synonimiczne wyrażenie z omówioną wyżej ἀξία δίκη; tym samym całość wyraża również pozytywną ewaluację losu (zapewne przyszłego) Pentheusa w aspekcie moralno-prawnym. Wszystkie omówione dotąd wypowiedzi wyrażające pozytywną ewaluację moralną losu Pentheusa wpisują się w aktancyjne funkcje postaci, którym są przyporządkowane.

Zemsta Dionizosa. †τί τὸ σοφόν, ἢ τί το κάλλιον† | παρὰ θεῶν γέρας ἐν βροτοῖς | ἢ χεῖρ' ὑπὲρ κορυφαῖς | τῶν ἐχθρῶν κρείσσω κατέχειν; | ὅτι καλὸν φίλον αἰεὶ (877-81=897-901) – tekst Diggle'a (lekcja MSS) tego nader kontrowersyjnego *passusu* w III stasimon wyraźnie sugeruje interpretację, do której on sam przyznaje się w aparacie: 'nec de sensu nec de numeris constat'. Inni wydawcy są większymi optymistami. Zanim jednak przedstawione zostaną rozmaite próby emendacji zepsutego fragmentu, rozważyć należy znaczenie oraz intratekstualne odniesienia następującej później frazy χεῖρ' ὑπὲρ κορυφαῖς τῶν ἐχθρῶν κρείσσω κατέχειν. Niektórzy widzą w niej liryczny, eufemistyczny opis aktu zemsty, zgładzenia wrogów;³⁰ inni z kolei, odczytując ją bardziej dosłownie, tłumaczą 'manum super caput hostium praestantiorum retinere'³¹ i dostrzegają w niej nie tyle opis morderczego odwetu co upokorzenia wrogów. Nietrudno domyślić się, że tę pierwszą interpretację odnieść należy do zemsty Dionizosa, dopiero co zapowiedzianej w przypisanej bogu *rhexis*, bezpośrednio poprzedzającej III stasimon. W tej drugiej natomiast jej eksponenci widzą nawiązanie do postępowania Pentheusa, tj. przedstawionej w II epejsodion próby upokorzenia Dionizosa, nie pozbawionej elementów fizycznej lub werbalnej przemocy (493-497). Sprzeczności te są oczywiście konsekwencją rozbieżnych prób interpretacji (i emendacji) zepsutego początku.

²⁷ Roux 1972 ad loc.: 'Penthée sera effectivement décapité'.

²⁸ Roux 1972 ad loc.; Dodds (1960 ad loc) wydaje się czynić zbyt dużą koncesję na rzecz psychologii Chóru pisząc o 'wavering sympathies of the Chorus, torn between gratified revenge and human pity'; Seaford (1996 ad loc.) zestawia tę wypowiedź ze słowami Kadmosa 1312 i 1320 sugerując, że Chór w tym miejscu 'seem to counteract Kadmos' praise of Pentheus as an agent of justice'.

²⁹ Diggle, Kopff.

³⁰ Jak jednak podkreśla Willink 1966: 229 'there is nothing here about «being beastly to the enemy» - simply overwhelming joy and the statement that «no god-given boon is fairer»'.

³¹ Blake 1933: 365

τί τὸ σοφόν, ἢ τί το κάλλιον† – Kopff, za sugestią Dodds’a,³² usuwa drugi rodzajnik,³³ stawiając zarazem (odnośnie czego panuje konsensus w wydaniach, tak wśród *vetustiores* jak też *recentiores*)³⁴ po σοφόν znak zapytania. W wyniku tego tekst przedstawia dwa alternatywne (ἢ) pytania: τί τὸ σοφόν; ἢ τί κάλλιον κτλ.; gdzie, oczywiście, pierwsze ἢ funkcjonuje jako spójnik zdań rozłącznych (‘albo’), drugie zaś (ἢ χεῖρ) – jako partykuła porównawcza (‘niż’). Budząca od dawna kontrowersje, pobieżnie tylko zasygnalizowane powyżej, *dubitatio* τί τὸ σοφόν, ze względu na swoją syntaktyczną i znaczeniową autonomię nie będzie miała znaczenia dla rozważań nad tą postacią tekstu omawianego passusu. Dalsza część pieśni natomiast przybiera, zgodnie z tą emendacją postać retorycznego τί κάλλιον ἢ χεῖρ (...) κατέχειν. Wymusza to, oczywiście, interpretację frazy χεῖρα – κατέχειν jako eufemistycznego opisu zemsty Dionizosa. Tym samym pieśń Chóru wyrażałaby – pośrednio, ze względu na syntagmatyczną niejednoznaczność – pozytywną jej ewaluację już to w aspekcie religijnym (θεῶν γέρας) już to w sferze wartości agonistycznych lub estetyki (κάλλιον).³⁵ Zaproponowana przez Blake’a, przyjęta zaś przez Roux i Seaforda,³⁶ emendacja zepsutego fragmentu opiera się na zamianie drugiego partykuły porównawczej ἢ (ἢ χεῖρ) na partykułę wzmacniającą ἤ, wraz z dodaniem jeszcze jednego znaku zapytania po βροτοῖς z pozostawieniem natomiast kontrowersyjnego rodzajnika.³⁷ W ten sposób poprawiony passus ten zawierałby trzy pytania: τί τὸ σοφόν; τί τὸ κάλλιον γέρας; oraz ἢ χεῖρ (...) κατέχειν; z których dwa pierwsze funkcjonowałyby jako właściwe *dubitantes*, trzecie zaś byłoby pytaniem retorycznym (‘czy rzeczywiście...?’). Nie trzeba oczywiście dodawać, że w tej postaci omawiany passus, zamiast podkreślać pozytywną – tak intelektualną, religijną jak też estetyczno-agonistyczną – ewaluację czynności χεῖρα κατέχειν, poddaje ją problematyzacji, implikując zarazem, że nie w rzeczywistości nie jest to ani σοφόν ani też κάλλιστον γέρας παρὰ θεῶν. Konsekwentnie też czynność χεῖρα – κατέχειν wiązana jest tu z postępowaniem Penteusa.³⁸

Która z tych dwóch interpretacji jest bardziej zadowalająca? Z jednej strony epizod upokorzenia (próby upokorzenia) Dionizosa przez Penteusa jest stosunkowo odległy od III stasimon, gdy tymczasem przypisana temu pierwszemu zapowiedź zemsty bezpośrednio poprzedza tę pieśń. Z drugiej strony jednak pochwała zemsty i upokorzenia wrogów w tym *epithymion* mogłaby sugerować dysonans z resztą III stasimon,³⁹ przedstawiającego obraz sielskiej bakchiczności. Jak w wielu innych tego rodzaju sytuacjach pozostaje jedynie stwierdzić *non liquet* i zdać się na pragmatykę moralnej ewaluacji.

³² Dodds 1960: ad loc; jak słusznie zauważył Willink, na problem ten zwrócił uwagę już Blake (1933: 362nn), choć zaproponował inną jego emendację (v. i.); Roux 1972 ad loc. (515) i Kovacs 2003: 130 odnajdują tę propozycję już u Paley’a; oprócz Kopff’a przyjmują ją również Verdenius (1962: 355) i Kovacs (2003: 130n).

³³ Obecność partykuły porównawczej ἢ po komparatiwie jest nie do przyjęcia (por. Blake 1933: 363: ‘semper in illis comparatio inter duas res solito Euripidis more per gradum comparativum adiectivi sine articulo expressa est, posteaque apparet adverbium ἢ vel casus genitivus’); por. też Leinieks 1984: 179

³⁴ Wyjątkiem jest tutaj Gregoire.

³⁵ Na wzmiankę zasługuje również zaproponowana przez Willinka (1966: 229) emendacja ἤ τι κάλλιον (zamiast ἢ τί κάλλιον Paley’a) – czyż jest coś piękniejszego... Nie zmienia ona jednak w istotny sposób etycznego wymiaru omawianej wypowiedzi.

³⁶ Za taką interpretacją optuje również Leinieks 1984: 179.

³⁷ Rodzajnik miałby wzmacniać grecki *comparativus* (τὸ κάλλιον = κάλλιστον), naturalnie pod warunkiem, że zastosowany jest on absolutnie (*comparativus elativus* – Blake 1933: 364).

³⁸ Odniesienie jej do zapowianej zemsty Dionizosa czyniłoby ten sąd aktancyjnie uprzywilejowanym; biorąc jednak pod uwagę inne wypowiedzi, również w lirycznych stasimach, Chóru, w których przynajmniej los Penteusa podlega jednoznacznie pozytywnej ewaluacji, tego rodzaju interpretacja byłaby wątpliwa.

³⁹ Roux 1972 ad loc. (516), Seaford 1996 ad loc. (ten ostatni powołując się na argumentację Winnington-Ingrama wysuwa również zastrzeżenia natury metrycznej co do usunięcia drugiego τὸ). Kovacs 2003: 132 bagatelizuje ów rozdzwiek: ‘there is no contradiction between the desire to see the enemy of their god punished (and to exult his punishment) and the emphasis in the epode on the quieter aspects of the Dionysiac life.’

ὥς ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐνδίκως μὲν ἀλλ' ἄγαν | Βρόμιος ἄναξ ἀπώλεσ' οἰκεῖος γεγώς (1249n) – ta przypisana Kadmosowi wypowiedź wydaje się niedwuznacznie sugerować problematyzację zemsty Dionizosa, jednoznacznie wskazanej wyrażeniem ὁ θεὸς ἀπώλεσε, w aspekcie moralno prawnym. Wprawdzie zdarzenie to explicite przedstawione zostaje jako dokonane ἐνδίκως, jednak towarzyszące temu określeniu zastrzeżenie ἀλλ' ἄγαν może sugerować zgoła odmienny wydźwięk całości. Rozważając go z punktu widzenia nowożytnej, kantowskiej moralności, należałoby go uznać paradoksem niedwuznacznie przy tym przedstawiającym postępowanie Dionizosa jako niesprawiedliwe: tak jak nie można być 'trochę' sprawiedliwym tak też nie można 'zanadto' sprawiedliwym; sprawiedliwość ἄγαν jest niesprawiedliwością. Krytycy odnoszą jednak ów przysłówek nie tyle do nadmiernej (scil. niesprawiedliwej) surowości zemsty Dionizosa, co do faktu, iż wymierzona została ona w jego rodzinę, co podkreśla wyrażenie οἰκεῖος γεγώς.⁴⁰

Czy jednak w ten sam sposób wyjaśnić można przypisane tej samej postaci⁴¹ zarzuty skierowane wprost do pojawiającego się *ex machina* Dionizosa: Διόνυσε, λισσόμεσθ' ὅς, ἡδίκηκαμεν (...) ἐπεξέρχη λίαν (...) ὀργὰς πρέπει θεοὺς οὐχ ὁμοιοῦσθαι βροτοῖς. (1344-1348)? Pierwsze ἡδίκηκαμεν wiązać można jeszcze z subiektywną perspektywą mówiącego i tym samym nie przypisywać mu waloru moralnego. Wyrażenie ἐπεξέρχη λίαν pod względem semantycznym stanowi responsję poprzednio omówionej wypowiedzi, choć próżno szukać tu uzasadnienia tego osądu w odniesieniu do obligacji wynikających z więzów krwi. Uzasadnieniem tym może natomiast być kolejny najbardziej jednoznaczny sąd wartościujący, wyrażający ogólną deontyczną modalizację postępowania Dionizosa: οὐ πρέπει. Omawiane wypowiedzi są częścią stychomytii, w której na każdy zarzut ze strony Kadmosa pojawia się stosowna odpowiedź Dionizosa. O ile kontrargumenty wobec dwóch pierwszych wydają się równoważyć implikowaną w nich negatywną ewaluację: ὅτε δ' ἐχρήν οὐ ἤδετε (...) θεὸς γεγώς ὑβρίζομεν, to odpowiedź na ostatni nie zawiera [argumentu].
†δεινὼς γὰρ τάνδ' αἰκίαν | Διόνυσος ἄναξ | τοὺς σοὺς εἰς οἶκους ἔφερε† (1374nn)

Podsumowanie. Mimo wielu niejednoznaczności towarzyszących językowi moralnej ewaluacji, mimo jego paradygmatycznej autoreferencjalności, wyrażającej się poszukiwaniem znaczeń (τί τὸ σοφόν), ich problematyzacją (σοφὸς σύ, πλὴν ἃ δεῖ σ' εἶναι σοφόν), mimo sprzeczności wyrażonych w dramacie sądów wartościujących, ich całościowa 'wymowa' wydaje się dość jednoznaczna. Tekst tragedii wyraźnie wskazuje negatywną ewaluację postaci i postępowania Penteusa w aspekcie prudencjalno-intelektualnym (choć te dwa w *Bachantkach* traktowane są rozdzielnie) oraz, jak można się było spodziewać, w religijnym. Do tego dodać należy nieliczne, choć jednoznacznie negatywne oceny w aspekcie moralno-prawnym. Etyczne oceny postaci i postępowania Penteusa wydają się zatem dość jednoznaczne. Problematyzacji podlega natomiast zemsta Dionizosa; czy wypowiedzi sugerujące jej nie do końca sprawiedliwy charakter (ἡδίκηκαμεν) funkcjonują jedynie gwoli psychologicznego uprawdopodobnienia postaci, jako illokucyjne akty wrogości, rozpacz, czy też rzeczywiście podkreślają moralną niejednoznaczność postępowania boga? Odpowiedzi szukać można jedynie w pragmatyce moralnej ewaluacji zemsty.

⁴⁰ Roux 1972 ad loc.: ,cette timide protestation est justifiée par οἰκεῖος γεγώς; le châtement apparaît excessif à Cadmos parce que Dionysos est son petit-fils: la solidarité familiale aurait dû l'incliner à l'indulgence. Mais, *sur le principe même de la punition* [JK], le vieillard n' émet aucune réserve'; por. też Dodds 1960 ad 1344 (etiam ad 1249 referens), he finds it just – but merciless'.

⁴¹ W nowszych wydaniach (Dodds, Roux, Kopff, Diggle, Seaford) panuje konsensus odnośnie dawnego sporu, czy 1344, 1346 i 1348 przypisać Agaue czy Kadmosowi, na rzecz tego ostatniego.

11. PODSUMOWANIE

Status dogmatu w badaniach nad tragedią grecką zyskało już twierdzenie, że w tej historyczno-literackiej formie, szczególnej nie tylko ze względu na wyróżniające ją kryteria genologiczne, lecz także na 'historyczny moment' jej powstania i *akme* (chronologicznie tożsame z *akme* ateńskiej polis, rozwojem jej nowych instytucji i wartości) tradycyjne podania mityczne zostają na nowo 'odczytane' w świetle tych ostatnich. To 'ponowne odczytanie' dokonuje się na wielu płaszczyznach, poczynając od formalnej, wyrażającej się przeciwstawieniem zindywidualizowanego aktora-bohatera zbiorowości chóru, poprzez narracyjną, gdzie tradycyjny $\mu\theta\omicron\varsigma$ 'wtłoczony' zostaje w ramy świata przedstawionego odzwierciedlającego materialną, społeczną¹ i polityczną rzeczywistość Aten V wieku, na moralnej wreszcie kończąc.

Ów moralny *rapprochement* dokonuje się również w rozmaitych aspektach. Z jednej strony wyraża się on nowym odczytaniem mitycznych narracji w świetle wartości klasycznej polis. Najbardziej wyrazistym pod tym względem wydają się dramatyzacje zemsty Orestesa, matkobójstwa: pominięte milczeniem u Homera, heroicznie zindywidualizowane u Stezychora,² w tragedii staje się ono problemem nie tylko religijnym, lecz także prawnym, a nawet politycznym. Tradycyjne $\mu\theta\omicron\iota$ nie zostały jednak przekazane wyłącznie jako 'czyste' narracje: one same niosły ze sobą swój własny system wartości, których epitome stanowić może heroiczna 'shame culture' odczytywana z pieśni Homera. To właśnie drugi aspekt owego *rapprochement*: zestawienie heroicznej, arystokratycznej 'moralności', z wartościami ateńskiej polis. Oczywiście błędem byłoby utrzymywać, że te dwa systemy wartości wzajemnie się wykluczały: moralność arystokratyczna, agonistyczna została do pewnego stopnia również zinterioryzowana w etyce klasycznych Aten. Zderzenie tych dwóch systemów mogło jednak potencjalnie być źródłem konfliktu – konfliktu, który niejednokrotnie ujawniał się właśnie w attyckiej tragedii. Poniekąd wiąże się to z trzecim istotnym aspektem *rapprochement* tradycyjnych $\mu\theta\omicron\iota$ i ideologii ateńskiej polis: dyskurs tragiczny nie jest li tylko jednostronną problematyzacją heroicznych narracji i związanego z nimi systemu wartości z punktu widzenia moralności klasycznych Aten. Jak zauważył Vernant: 'ce n'est pas seulement l'univers du mythe qui sous ce regard [avec l'oeil du citoyen] perd sa consistance et se dissoud. Le monde de la cité se trouve du même coup mis en question et, à travers le débat, contesté dans ses valeurs fondamentales'.³ Tragiczny konflikt (rozumiejąc to pojęcie bez jego estetyczno-metafizycznych konotacji) ma charakter niejako obosieczny.

Dotychczasowe rozważania poświęcone semantyce moralnej ewaluacji zemsty do pewnego stopnia potwierdzają fundamentalne spostrzeżenia Vernanta. W wielu dramatach rysuje się dość wyraźny rozdzźwięk między sferą wartości moralno-prawnych wyrażanych określeniami związanymi z grupą pojęciową $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ a sferą wartości agonistycznych, związanych z kulturą wstydu – najbardziej prominentnym przykładem jest tu kwestia ewaluacji zabójstwa Agamemnona w obydwu *Elektrach*. Warto jednak zwrócić także uwagę

¹ Najbardziej wyraźne, bo też niemal autoreferencjalne przez swe anachronizmy, są tu dramatyzacje mitu Atrydów Eurypidesa: *Elektra* i *Orestes*; w tej pierwszej tragedii heroiczny mit przedstawiony zostaje w niemal sielskich (gdyby nie krwawe czyny rozgrywane na scenie i poza nią) okolicznościach attyckiej wsi, w tej drugiej zaś – w rozpolitykowanej rzeczywistości schyłku V wieku, kształtowanej przez instytucje (dikasteria, zgromadzenia) i dominujących w nich demagogów. Warto też podkreślić, że w obydwu tych dramatach to nader wyraźne zderzenie $\eta\rho\omega\iota\kappa\omega\varsigma$ i $\beta\iota\omega\tau\iota\kappa\omega\varsigma$ jest głównym źródłem dramatycznych konfliktów.

² Według tej wersji Orestes otrzymał od Apollina łuk, którym miał bronić się przed Eryniami (Sch. E. Or. 268); jak podkreśla Garvie (1986: xxi) sugeruje to moralną problematyzację jego czynu, kwestia ta, jak się może wydawać, pozostawała jednak sprawą wyłącznie między Orestesem-herosem i bogami – już to olimpijskimi, już to podziemnymi.

³ Vernant & Vidal-Naquet 1977: 25.

na komplementarność ewaluacji w tych dwóch zakresach: zemsta na Jazonie w aspekcie ποιοῦντος przedstawiana jest jako heroiczna powinność, w aspekcie zaś πάσχοντος – jako sprawiedliwa (ἐνδίκως) kara; w *Orestei* można wręcz mówić o cyklicznym następstwie ewaluacji w zakresie wartości agonistycznych, co dotyczy przede wszystkim aspektu πάσχοντος (ἄτιμωσ θανών) i moralno-prawnych – odnośnie aktu zemsty, pojmowanego jako akt sprawiedliwości. W wielu tragediach poprzez sprzeczne lub niejednoznaczne sądy wartościujące dokonuje się problematyzacja języka wartości i tym samym kryjących się za nim instytucji oraz moralnych pryncypiów. Warto w tym miejscu, czyniąc zadość dogmatom krytyki post-strukturalistycznej, podkreślić autoreferencjalną niejasność języka moralnej ewaluacji. Nie tylko bywa on niejednoznaczny, lecz także sam, tę niejednoznaczność ‘obnaża’ w licznych dubitationes (τί τὸ σοφόν) i pozorowanych ewaluacyjnych aporiach (nieraz z towarzyszącą im (pseudo)katachrestyczną metaforą), nie tylko bywa on wieloznaczny, lecz także sam tę wieloznaczność podkreśla.

Jeśli można w tym miejscu podejmować się jakichkolwiek dalszych uogólnień, wyciągania ‘wniosków z wniosków’ to warto zwrócić uwagę na dość wyraźnie rysujące się dwa fenomeny, osobliwe z punktu widzenia nowożytnej etyki. Z jednej strony w żadnej z omówionych tragedii, zemsta nie zostaje potępiona *per se*. Negatywna ewaluacja, jeśli w ogóle, dotyczy wyłącznie jej ‘akcydensów’ (przyznają się do pewnego dyskomfortu używając tego pojęcia w tym właśnie kontekście) jak matkobójstwo czy dzieciobójstwo. Warto zestawzić to z paradygmatycznym dla ujęcia problemu zemsty w tragedii elżbietańskiej monologiem Hieronima, protagonisty-mściciela w *Tragedii Hiszpańskiej*, aby dostrzec wyraźną różnicę dzielącą ją od dramatu attyckiego: *Vindicta mihi ! | Aye, heaven will be revenged of every ill; | Nor will they suffer murder unrepaid. | Then stay, Hieronimo, attend their will: | For mortal men may not appoint their time. | Per scelus semper tutum est sceleribus iter. | Strike, and strike home, where wrong is offered thee; | For evils unto ills conductors be, | And death's the worst of resolution.* (III.13). Zemsta jako taka napiętnowana zostaje tu jako *scelus*, ‘evil’, niezależnie od intencji mściciela i nikczemności jego ofiary; jako zbrodnia sama w sobie. Tymczasem rozważany *per se* akt zemsty, niemal zawsze w tragedii greckiej podlega pozytywnej ewaluacji moralnej. Z tym właśnie spostrzeżeniem wiąże się drugi z wspomnianych fenomenów: nowożytna moralność, mimo wyraźnego potępienia zemsty, wręcz wyparcia jej poza nawias aksjologicznego dyskursu (nie ma sprawiedliwej zemsty, nie ma sprawiedliwości w zemście), wpuszcza ją ‘tylnymi drzwiami’ etyki honoru: nie jest rzeczą sprawiedliwą brać odwet, lecz czasem, wbrew sprawiedliwości, wymaga tego podeptana godność, cześć mściciela. W tym właśnie tkwił, jeśli można w ogóle próbować tego rodzaju generalizacji, tragiczny potencjał dramatu elżbietańskiego. Honor (własny, rodowy) nie jest legitymizacją zemsty, lecz atenuacją jej nielegalności; nie tylko czyni ją zrozumiałą, dostarczając motyw, lecz także pozwala do pewnego stopnia identyfikować się z mścicielem, jednak nie na tyle, aby życzyć mu długiego i szczęśliwego życia. Tymczasem język moralnej ewaluacji w tragedii attyckiej nie tylko wyraża legitymizację zemsty (*per se*) lecz także dokonuje tego w aspekcie, którego najmniej można byłoby się spodziewać: moralno-prawnym, związanym grupą leksykalną pojęcia δίκη.⁴ Co więcej, we wspomnianych partykularnych przypadkach obejmujących Arystotelesowe ἐν ταῖς φιλίας πάθη, towarzyszące ewaluacji aktu zemsty sprzeczności są, w porównaniu z etyką nowożytną, odwrócone: opisuje się ją bowiem jako dokonaną δικάίως lecz αἰσχροῦς. Mniej

⁴ Said (1984: 56) podkreśla, w odniesieniu do *Orestei*, że ‘la vengeance est souvent décrite (...) en des termes qui évoquent précisément le fonctionnement des institutions judiciaires’; rozważając związek zemsty i honte w tragediach Sofoklesa, w odniesieniu do Elektry zwraca ona uwagę, że ‘il [le déshonneur] est eclipse par le sentiment d’injustice’ (59)

49n) i p. 32

lub bardziej satysfakcjonującego wyjaśnienia tych fenomenów, jak też wielu innych, szukać należy w pragmatyce moralnej ewaluacji zemsty.

Dokonywanie tego rodzaju uogólnień, jakkolwiek konieczne do wyciągnięcia jakichkolwiek wniosków, jest w świetle szczegółowych rozważań poświęconych każdemu dramatowi przedsięwzięciem ryzykownym. Język moralnej ewaluacji w tragedii jest bowiem daleki od jednoznaczności, na co składa się wiele czynników. Z jednej strony liryczny charakter wielu wypowiedzi wyrażających sądy wartościujące z natury predestynuje je do pewnej już to syntagmatycznej, już to paradygmatycznej niejednoznaczności. Wspomniana we wstępie nieznajomość 'sfery systemowej' moralnej ewaluacji języka greckiego, języka Aten V wieku, języka tragedii sprawia, że walor aksjologiczny wielu wypowiedzi budzić może wątpliwości. Wreszcie, i niech będzie to zarazem apologią zbyt rozwlekłych niekiedy rozważań poświęconych *variis lectionibus coniecturisque*, stan zachowania tekstu tragedii greckich, zwłaszcza zaś tekstu *Orestei*, sprawia, że odczytywanie semantyki moralnej ewaluacji z niektórych *passusów* jest raczej jej uzupełnianiem, między innymi na podstawie znajomości greckich, ateńskich pryncypiów etycznych – co, znowu, odnosi nas do pragmatyki moralnej ewaluacji.

ROZDZIAŁ II

PRAGMATYKA MORALNEJ EWALUACJI

1. UWAGI WSTĘPNE

Jednym z najistotniejszych osiągnięć współczesnej semiotyki, o kluczowym znaczeniu dla odczytywania tekstów literackich, jest dekonstrukcja tradycyjnej, dyadycznej relacji znaku i rzeczy (samej w sobie). Zaproponowany przez Saussure'a model sygnifikacji oparty na koncepcjach *signifiant* i *signifié* w żadnym wypadku nie jest jeszcze jednym opisem owej prostej dychotomii: *signifiant* to w modelu Saussure'a nie fizyczna realizacja znaku (słowo, rysunek etc) lecz jego 'obraz'¹, podczas gdy *signifié* odnosi się do nie tyle do rzeczy samej w sobie, co do pojęcia.² Model semiozy Saussure'a ma więc charakter diadyczny; sam 'znak' w tym schemacie nie jest jednak tożsamy z żadnym z owych dwóch elementów, lecz stanowi połączenie jednego i drugiego.³ Ów złożony charakter sygnifikacji jeszcze bardziej uwydatnia triadyczny model semiotyki Peirce'a, gdzie *representamen* i przedmiot (*object*), odpowiadające Saussuriańskim *signifiant* i *signifié*, tworzą znaczenie, znak, dopiero w relacji do trzeciego elementu określanego jako *interpretant*.⁴ Interpretant w ujęciu Peirce'a pośredniczy w sygnifikacji między przedmiotem a reprezentamenem, oznacza treść tego ostatniego 'pojmowaną jako jego immanentna cecha (...) stale obecna zdolność do interpretacji, na przykład idea, pojęcie lub podstawowa definicja, na którą da się przełożyć'.⁵ Najistotniejszą cechą interpretanta jest jednak fakt, iż sam w sobie stanowi on kolejny reprezentamen, odnoszony do kolejnego przedmiotu, 'interpretowany' przez kolejny interpretant i tak dalej *ad infinitum*.⁶ Znaczenia nie traktuje się jako prostej, jednorazowej referencji, lecz jako ciągłą i nie mającą końca semiozę. Owa semioza dokonuje się nie tylko na elementarnym poziomie pojedynczych leksemów. Znaczenie elementów wyższego rzędu, wypowiedzi nie będziemy traktować wyłącznie jako sumę referencji składających się na nią słów: powstaje ono bowiem również w dyskursywnej relacji danej wypowiedzi z innymi wypowiedziami, z będącym ich wypadkową 'sposobem mówienia', dyskursem, podobnie znaczenie jak reprezentamenu powstaje w relacji z jego interpretantem.⁷ W sposób szczególny odnosi się to do wyjątkowej postaci wypowiedzi jaką jest tekst literacki. Podobnie jak inne *signifiants*, tekst literacki nie zawiera znaczenia sam w sobie; to ostatnie nie jest bowiem trwałym, statycznym fenomenem, 'prawdziwym zamysłem poety' ukrytym w gąszczu figur, przesłoniętym 'naddanym uporządkowaniem', który w toku analizy należy wydobyć na światło dzienne. 'Znaczenie' tekstu literackiego jest zjawiskiem dynamicznym (*pro capto lectoris habent sua fata libelli*), powstaje w dyskursywnych relacjach z innymi

¹ Przedmiotem rozważań Saussure'a jest język, stąd też jako *signifiant* rozumie on 'obraz akustyczny' (2002: 90).

² Saussure 2002: 89n.

³ Ibid. 91.

⁴ Por. G. Deladelle, *Charles' S. Peirce's Philosophy of Signs*, Indiana 2000: 18n; zob. też Burzyńska – Markowski 235n.

⁵ Burzyńska – Markowski 236.

⁶ Burzyńska – Markowski 236 podają następujący przykład: reprezentamen ,kot' wyrażony zostaje za pomocą interpretantów składających się na definicję tego pojęcia: ssak, drapieżnik etc., z których każdy stanowi kolejny reprezentamen odnoszący się do kolejnego abstrakcyjnego bądź nie obiektu i wyrażanego przez kolejne interpretanty.

⁷ Por. S. Titcher et al., *Methods of Text and Discourse Analysis*, SAGE 2000, 118: 'every utterance is shaped by the context of preceding utterance and simultaneously provides the context for the following utterance'.

tekstami,⁸ ze sposobem mówienia – zarówno literackim jak i nieliterackim, krótko mówiąc: z otaczającym go dyskursem.⁹

W jaki sposób spostrzeżenia te przekładają się na pragmatykę moralnej ewaluacji tragedii greckiej? Truizmem jest twierdzić, że przedstawione w dramatach attyckich etyczne problemy powinny być odczytywane w odniesieniu do ich historycznego ‘kontekstu’. To ostatnie pojęcie zwykle utożsamiane jest grecką lub ateńską ‘popularną moralnością’; popularną, ponieważ teatr attycki, w przeciwieństwie do np. teatru współczesnego, nie był instytucją elitarną, lecz powszechną; w przedstawieniach uczestniczyła znacząca część ogółu obywateli ateńskiej *polis*, nie zaś – względnie – niewielka grupa koneserów. Tu jednak rodzą się wątpliwości. Teoretyczny konstrukt, jakim jest ‘grecka popularna moralność’, to próba odpowiedzi na pytanie jak ateńscy *οἱ πολλοί* V lub IV wieku oceniali postępowanie innego człowieka, swoich sąsiadów, swoich dowódców, swoich przywódców, swoich przyjaciół etc.; hipotetyczny historyczny człowiek oceniający innego historycznego człowieka. Tymczasem *dramatis personae* tragedii greckiej nie są ludźmi ‘z krwi i kości’ (mimo zaskakującej żywotności tego hermeneutycznego banału); *dramatis personae* tragedii greckiej – oraz ich postęпки – to lingwistyczne fenomeny, byty utkane z wypowiedzi popartych obrazem scenicznym, choć ten ostatni aspekt jest dla współczesnego odbiorcy w dużej mierze stracony. Wymiar etyczny tragedii Sofoklejskiego Edypa czy Ajasa raczej nie stanie się nam bliższy jeśli odniesiemy go wyłącznie do ‘popularnej moralności’. Historyczni *οἱ πολλοί* rzadko bywali dziedzicami niszczycielskiej klątwy rodowej; incest matki i syna nie należał też do najbardziej palących problemów moralnych, wobec których stawał ateński *everyman*, podobnie jak butne odrzucenie propozycji pomocy złożonej przez boga *in propria persona*.¹⁰ Dyskursywne odniesienie przedstawionych w tragedii postaci i ich postępków do ‘popularnej moralności’ (co w praktyce sprowadzałoby się do ‘dyskursywnego’ odniesienia tekstu dramatu do tekstu Pearsona, Adkinsa czy Dovera) nie wydobędzie z tekstów całej ich złożoności.¹¹ To, co określa się mianem ‘popularnej moralności’ jest bowiem tylko jedną z form ‘opowiadania’ etyki, które funkcjonowały w klasycznych Atenach, *implicite* bądź *explicite* przypisywanym w rozmaitych tekstach ateńskim *οἱ πολλοί*, faktycznie zaś będącym konglomeratem rozmaitych form. ‘Opowiadanie’ moralności w klasycznych Atenach dokonywało się zarówno w mowach sądowych adresowanych do rozmaitych

⁸ Na temat znaczenia koncepcji intertekstualności w analizie dyskursywnej zob. Johnstone 2002: 139nn. Najbardziej oczywistym dyskursywnym kontekstem danego tekstu jest gatunek literacki.

⁹ Jak podkreśla Johnston 2002: 3, ‘dyskurs’ w tym znaczeniu bliski jest pojęciu ideologia; to ostatnie może jednak implikować jakiś niezależny od języka, wypowiedzi i tekstów byt, w związku z czym w dalszych rozważaniach stosować będziemy ten pierwszy termin.

¹⁰ Por. e.g. Cairns 2005: 305; z kolei Griffin (1998: 56nn) zaznaczając (zgodnie z linią swej argumentacji), że tego rodzaju *extrema* nie są ani ‘political’ ani ‘democratic’ argumentuje, że mimo to ‘scenes of just these types occur in real life’, przytaczając na dowód ‘sober pages’ Tukidydesa, gdzie przedstawione zostają przypadki naruszenia świętości białagłników (Pauzaniusz, 1.128, 1.134) oraz wszelkie możliwe *horrenda*, ‘crime(s) of mythical ghastliness’ w słynnym opisie korkyrenskiej *stasis*; niewątpliwie zdarzenia te miały miejsce ‘in real life’, łączenie ich z ateńską codziennością jest równie zasadne jak łączenie okrucieństw ostatnich lat na Bałkanach z codziennością życia w Polsce. Gdzie indziej (1998: 59) badacz ten zaznaczając, że ‘terrible dilemmas and monstrous actions (...) are neither new to the democratic *polis* nor specific to it’, przyznaje, że wiele z nich ‘come from a different and deeper level of the mind than politics or constitutions’ nawiązując w ten powierzchowny i ryzykowny sposób do krytyki psychologicznej; zamiast więc odwoływać się do freudowskich ‘taboos’ i ‘anxieties’ (ibid.) proponuję więc rozważyć owe problemy w odniesieniu do innych niż opisywany przez Griffina jako ‘politics or constitutions’ formacji dyskursywnych (v. i.).

¹¹ Do podobnego wniosku doszedł Dover (1974: 14): ‘the chief obstacle to the identification of elements of popular morality in drama of any kind is the simple fact that drama consists of utterances of fictitious persons in fictitious situations’; na uwagę, że grecka filozofia etyczna czerpie swoje exempla w dużej mierze z tragedii przytoczyć można dalszy ciąg myśli tego badacza (1974: 14n): ‘the ancients themselves have set us a very bad example by treating tragic passages and individual verses isolated from their dramatic contexts, as if they were recommendations given by the poet to his audience’.

trybunałów, jak też w publicznych bądź prywatnych recytacjach Homera i cyklików, w pieśniach chórów wykonywanych przy okazji różnorodnych uroczystości, w sympotykach,¹² w drobiazgowych, sofistycznych bądź anty-sofistycznych rozważaniach elitarnych kół złotej młodzieży... wreszcie w samej tragedii. W klasycznych Atenach moralność ‘opowiadano’ w odniesieniu do stanowionych praw i związanych z nimi procedur, w odniesieniu do historycznych wydarzeń (τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, κλέα ἀνδρῶν) i ich protagonistów, w odniesieniu do rytuałów *polis* oraz za pośrednictwem nich samych, wreszcie w odniesieniu do abstrakcyjnych problemów etyki oraz polityki. Każdy z tych ‘sposobów’ opowiadania etyki pozostaje w jakiejś dyskursywnej relacji z ‘popularną moralnością’, już to kontynuacji (np. w mowach sądowych) już to opozycji (np. w dialogu filozoficznym); każdy z nich pozostaje też w dyskursywnej relacji z wszystkimi innymi.

Nawiązując do aparatu pojęciowego zaproponowanego przez Foucault, owe ‘sposoby opowiadania’ moralności nazywać będziemy dyskursywnymi formacjami, lub w skrócie ‘dyskursami’. Jako formacje dyskursywne (*les formations discursives*) Foucault rozumie grupy szeroko pojętych ‘wypowiedzi’¹³ (*énoncés*) między którymi odnaleźć można związki w rozmaitych aspektach: 1) przedmiotu wypowiedzi, 2) sposobu formułowania wypowiedzi,¹⁴ 3) składających się na nie elementów formalnych¹⁵ oraz 4) przenikających je i zarazem kształtujących koncepcji (*thèmes*).¹⁶ Zaproponowana przez Foucault analiza ma charakter przede wszystkim diachroniczny (co zresztą niedwuznacznie sugeruje sam tytuł książki); w ujęciu historycznym poszczególne formacje dyskursywne podlegają ciągłym zmianom, fluktuacjom, podziałom. Stąd też owe cztery aspekty wyznaczają nie tyle ściśle zdefiniowane kategorie, co raczej ‘pola dyspersji’, na których dokonuje się ‘la dispersion des points de choix qu’il [le discours] laisse libres’ (51). W ujęciu synchronicznym, ograniczonym np. do klasycznych Aten lub jeszcze bliżej do Aten V wieku, kryteria poszczególnych formacji dyskursywnych jawić się będą bardziej wyraziście.

W oparciu o zaproponowane przez Foucault kryteria spróbujemy bliżej opisać wspomniane wyżej formy ‘opowiadania’ moralności w klasycznej Grecji. Najbardziej oczywistym – i zarazem najmniej miarodajnym – punktem odniesienia jest filozofia etyczna klasycznej Grecji. Przedmiotem rozważań jest tu etyka sama w sobie, etyka abstrakcyjna, uniwersalna, łącząca w wartości agonistyczne i dyskretnie, δικαιοσύνη i ἀρετή oraz związane z nimi cnoty i wady. Dominujące koncepcje: szczęście, sprawiedliwe państwo, sprawiedliwy obywatel, sprawiedliwy człowiek pozostają również w ścisłym związku z samym przedmiotem wypowiedzi. Cechą wyróżniającą ten sposób ‘opowiadania’ etyki – i przesądzającą o jego względnej niemiarodajności w odczytywaniu tragedii greckiej – wydaje się natomiast sposób formułowania składających się nań wypowiedzi, przybierających postać nauk mistrza adresowanych do uczniów. Ma on tym samym wyraźnie elitarny charakter; co więcej, niejednokrotnie *expressis verbis* zaznaczona jest jego opozycja względem

¹² Na temat arystokratycznego charakteru sympozjów i towarzyszącej im poezji (elegijnej) zob. Bartol 1993: 58 (it was a kind of aristocratic meeting, where the ideas cultivated by the class were taught’) z dalszymi odniesieniami.

¹³ Foucault *expressis verbis* odróżnia *énoncé*, pojmowany jako ‘unite élémentaire du discours’, ‘atom du discours’ od logicznej ‘propozycji’, gramatycznego zdania (phrase) czy też performatywnego *speech act* (1969: 109nn).

¹⁴ Przykładem (Foucault 1969: 47) jest tu ‘certain style de l’énonciation’ towarzyszący nowoczesnemu (tj. od XIX wieku) dyskursowi medycznemu: wypowiedzi zorganizowane ‘comme une série d’énoncés descriptifs’.

¹⁵ Jako przykład Foucault (1969: 48n) podaje formację dyskursywną związaną z ‘analizą języka’ i zjawisk gramatycznych opierającą się na gramatycznej terminologii ‘podmiotu’, ‘przydawki’, ‘czasownik’ etc.

¹⁶ Jednym z przykładów przytoczonych przez Foucault (1969: 50) jest towarzysząca dyskursowi biologicznemu koncepcja ‘ewolucji’.

‘popularnych’ przekonaniach, wartości bliskich οἱ πολλοί.¹⁷ Dramat attycki z kolei miał charakter przede wszystkim popularny, publiczny, ‘demokratyczny’ (v. i.), co jednak nie oznacza braku dyskursywnych relacji z filozoficznymi elaboracjami problemów etycznych; dość wspomnieć sięgającą antyku tradycję, która czyni Eurypidesa ‘filozofem sceny’ (Ath. 13.11) rozwiniętą przez Nietzschego do postaci żywiołowego oskarżenia poety.¹⁸ Przykładem typowego sposobu formułowania wypowiedzi w dyskursie filozoficznym są słynne metody sokratyczne. Spośród *thèmes* przenikających i kształtujących tę formację dyskursywną na najbardziej wyrazistymi są koncepcja szczęścia, sprawiedliwego obywatela, sprawiedliwego państw itp. W dalszych rozważaniach ten aspekt pragmatyki moralnej ewaluacji tragedii greckiej nazywać będziemy dyskursem filozoficznym.

Literacką formą obdarzaną największym zaufaniem przez historyków ‘popularnej moralności’ klasycznych Aten jest retoryka, przede wszystkim zaś retoryka sądowa. Sposób opowiadania ‘etyki’, który dominuje w tym gatunku, różni się w istotny sposób od omówionego wyżej dyskursu filozoficznego. Wprawdzie przedmiotem rozważań jest tutaj również sprawiedliwość, punktem wyjścia dla wypowiedzi nie są już jednak *abstracta*, lecz *concreta*: *casus* mówcy (niekiedy hipotetyczny, lecz nie mniej przez to konkretny) oraz związane z nim stanowione prawa oraz procedury, które z kolei uznać można za kształtujące tę formację dyskursywną *thèmes*. Wyraźnie różni się ta formacja dyskursywna od omówionej powyżej w zakresie ram formalnych wypowiedzi: adresatem nie jest już elitarne grono słuchaczy (choć zwykle sam mówca swym statusem społecznym znacznie przewyższał swoich odbiorców) lecz ‘sąd ludowy’, na który składać się mogła znacząca część obywateli Aten. Ze względu na jej ścisłe związki formalne ze stanowionymi prawami i procedurami oraz merytoryczne – ze sprawiedliwością – tę formę ‘opowiadania’ etyki nazywać będziemy w dalszych rozważaniach dyskursem moralno-prawnym.

Najbliższym diachronicznej analizy formacji dyskursywnych zaproponowanej przez Foucault wydaje się opis ‘opowiadania’ moralności w odniesieniu do historycznych wydarzeń. Naturalnie podobieństwo to nie wynika z meritum, przedmiotu tej postaci dyskursu, lecz z jego ram formalnych: w klasycznych Atenach opowiadanie o przeszłości dokonywało się zarówno w recytacjach Homera i Homerydów jak też w lekturze Herodota; narracjach bardzo różnych i chronologicznie odległych, a jednak na tyle podobnych, że sięgająca antyku tradycja czyni ‘ojca historii’ prozatorskim kontynuatorem epiki homerowej.¹⁹ W jaki sposób i w jakiej formie *Dzieje* funkcjonowały w kulturze klasycznych Aten, pozostaje wciąż kwestią dyskusyjną. Wydaje się jednak, że ramy formalne, wyznaczające sposób funkcjonowania narracji Homera, Cyklików i Herodota w kulturze klasycznych Aten były podobne. Rapsodyczne agony podczas Panatenajów z pewnością stanowiły wydarzenie publiczne; od strony formalnej, opowiadanie moralności w recytacjach Homera i Cyklików niewątpliwie miało powszechny charakter. Tradycyjnie już przyjmuje się, że również pisma Herodota były publicznie odczytywane przy okazji

¹⁷ Odczytywanie tragedii greckiej w oparciu o koncepcje stworzone przez Platona i Arystotelesa *de novo* i *ex nihilo*, byłoby, rzecz jasna, rażącym anachronizmem; aktualne rozważania opierać się będą na założeniu, że większość. Przykładem

¹⁸ Por. też Winnington-Ingram (1968), który jednak argumentuje, że „despite this top-dressing of philosophy, Euripides was the least philosophical of all three tragedians” (127). krótką opis dyskursywnych relacji tragedii z współczesną jej filozofią etyczną przedstawia Allan 2006: 80n.

¹⁹ ‘Ἡρόδοτον τὸν πεζὸν ἐν ἱστορίαισιν Ὀμηρον, *The Pride of Halicarnassus* (II B.C. ?), 43 (S. Isager, ZPE 123, 1998); por. też [Long.] 13.3: μόνος Ἡρόδοτος Ὀμηρικώτατος ἐγένετο; na temat związków łączących wczesną historiografię grecką i epikę por. Myres 1953: 66-70; Brillante 1990: 99 (i p. 19 z omówieniem najważniejszej literatury przedmiotu); Romm 1998: 13-25; Hunter 2004: 241 (który również zwraca uwagę na dyskursywne, agonistyczne związki łączące narracje Tukidydesa i Homera, 245); szczegółową analizę relacji formalnych tych tekstów przedstawia A. Marchewka, *Homerycki język Herodota*, Gdańsk 2002.

rozmaitych uroczystości;²⁰ wdzięczni Ateńczycy mieli nawet nagrodzić piewcę chwały ich miasta dziesięcioma talentami;²¹ być może, na podobieństwo Homerowej epiki *Dzieje* funkcjonowały w postaci niezależnych od siebie ksiąg, ostatecznie zredagowanych dopiero pod koniec V wieku.²² Wreszcie dominujące w opowiadaniu przeszłości koncepcje: sława (κλέος) bohaterów i ich dokonania oraz ocalenie ich od zapomnienia; koncepcje zaskakująco zbieżne jeśli zestawień chociażby prolog Herodota: μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτελα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμάστα (...) ἀκλέα γένηται z Homerowymi κλέα ἀνδρῶν (Il. 9.189, 524; Od. 8.73) z κλέος ἄφθιτον Achillesa (9.413) i ze (spełnionym) życzeniem Hektora τὸ δ' ἐμὸν κλέος οὐ ποτ' ὀλεῖται (7.92). W dalszych rozważaniach formację dyskursywną wyróżnioną na podstawie tych kryteriów nazywać będziemy dyskursem mityczno-historycznym. Wracając jednak do 'przedmiotu' dyskursu, można wysunąć następujące zastrzeżenie: na jakiej podstawie mówimy o dyskursie mityczno-historycznym? Czyż mit i historia nie są sferami wyraźnie rozgraniczonymi? Czyż rozgraniczenie to nie jest explicite bądź implicite wyrażone w pismach i fragmentach wczesnych historyków greckich? Wszak okres historyczny Herodot w znanym passusie określa wyrażeniem ἀνθρωπινή γενεή jednoznacznie przeciwstawiając go czasom mitycznych władców i bohaterów (3.122); jego poprzednik zaś, Hekatajos nie waha się opisać tradycyjne podania jako λόγοι πολλοὶ τε καὶ γελοῖοι (Jacoby fr. 1a, F 1a F). Przeciwno tak wyrazistemu i na pozór oczywistemu rozdziałowi przemawiają jednak dwa argumenty: z jednej strony czasy 'mityczne', ściślej zaś mówiąc heroiczne, funkcjonowały w świadomości Greków jako chronologicznie ugruntowana historia;²³ z drugiej zaś, wydarzenia – z nowożytnego punktu widzenia – 'historyczne' podlegają w historycznych narracjach starożytnych Greków swoistej mityzacji,²⁴ czego najbardziej chyba wyrazistym przykładem jest 'lidyjski logos' Herodota.²⁵ To właśnie sama mityczna materia lub mityzacja historycznego przekazu narzuca tej formie 'opowiadania' moralności szczególną cechę, jaką jest istotna rola 'aparatu bogów', przedstawianych już to jako wyraziście zarysowane postaci Olimpijczyków, już to jako niedookreślone boskie siły, θεοὶ τινες, δαίμονες, δαιμόνια etc.

Jeszcze inną bezpośrednio związaną z wspomnianym dopiero co aspektem, pod wieloma względami jednak diametralnie odmienną od wszystkich dotychczas omówionych, formą 'opowiadania' moralności w klasycznych Atenach były religijność i kult bogów. Sam rytuał w swoich rozmaitych postaciach interpretowany jest również jako symboliczna artykulacja podstawowych wartości danej kultury.²⁶ Właściwe dokonanie rytuału było zarazem

²⁰ Według świadectwa Lukiana (*Herod.* 1n) Herodot miał odczytywać *Dzieje* podczas igrzysk olimpijskich (por. też anegdotę w SUDA s.v. Θουκυδίδης, jakoby ten ostatni historyk, jako dziecko, przysłuchiwać się miał owej lekturze); świadectwo to przyjmują min. Myres (1953 : 3) i Lattimore 1958: 31; contra Flory 1980: 14.

²¹ Por. Plu (*De Herodoti malignitate*) 862b.

²² Tak Flory 1980: 14n; contra Myres 1953: 60-88; Lattimore 1958, Romm 1998: 55nn; problem powstania *Dziejów* przypomina w mniejszej skali kwestię Homerową: i tu analitycy (którzy uważają, że *Dzieje* powstawały stopniowo, bez jakiegokolwiek planu całości) przeciwstawiani są unitarystom, por. W. Rösler, *The Histories and Writing*, 78-90 w: Bakker, de Jong, van Wees; zob też Dewald – Marincola 2nn.

²³ W przeciwieństwie do innych elementów greckiej mitologii, jak np. 'czasu bogów' czy 'czasu początków', por. Brillante 1990: 102; Brillante (ibid.) podkreśla również, że wspomniany passus Herodota (3.122) rozgranicza wprawdzie czas ludzi od czasu herosów (którzy jako ἡμίθεοι (por. Hes. Op. 159nn) do ἀνθρωπινή γενεή nie mogli przynależać), ten ostatni jednak pozostaje wciąż wyraźnie odróżniony od mitycznego czasu bogów, 'the heroic world was «the age of myth» (...) and on the other hand it constituted «the ancient history»'.

²⁴ Por. na ten temat Brillante 1990: 103n, który min. wskazuje na 'heroization of real persons'; zob. też D. Boedeker, *Epic Heritage and Mythical Pattern in Herodotus*, w: Bakker – de Jong – van Wees; Griffin 2006: 47: 'the text of Herodotus, like his world, is soaked in myth'.

²⁵ Por. Romm 1998: 1-4, Chiasson 2003.

²⁶ Pełne omówienie metodologii symbolicznego odczytywania rytuału przedstawia Bell 1997: 61-89.

odtworzeniem i potwierdzeniem moralnego i kulturowego porządku. Grecka religijność nie ograniczała się jednak do samych tylko czynności kultowych: oprócz sfery tradycyjnie już określanej jako *δρῶμενα* obejmowała bowiem również *λεγόμενα*. *δρῶμενα* to rytuał, podczas gdy *λεγόμενα*, to, oczywiście, mit, mit pojmowany jednak zgoła inaczej niż w omówionym wyżej dyskursie mityczno-historycznym. W tym ujęciu bowiem nacisk spoczywa nie tyle na chronologii, co na aitiologii; Ich wzajemne relacje są przedmiotem ponadwiekowego już sporu uczonych, przybierającego nieraz zaskakująco zaciekle formy. Najogólniej rzecz ujmując wyróżnić można trzy propozycje odniesienia mitu do rytuału:²⁷ 1) mit wywodzi się z rytuału;²⁸ 2) mit jest 'scenariuszem' rytuału (innymi słowy: mit kształtuje rytuał);²⁹ 3) mit i rytuał powstają *pari passu*.³⁰ W nowszych badaniach religii greckiej ostatnia z owych propozycji cieszy się największym uznaniem; uniezależniając mit od rytuału nie neguje jednak ich wzajemnych związków, niekiedy aż nazbyt oczywistych. Jak zatem, pomijając nader problematyczne kwestie 'początków', opisać wzajemne relacje sfery *λεγόμενα* i *δρῶμενα*? Tam, gdzie ich wzajemne relacje są dostrzegalne, najbardziej trafną wydaje się opinia Burkerta: 'the myth carries, in phantasy, into extreme what, by ritual, is conducted into more innocent channels'.³¹ Związaną z każdym z owych elementów, kształtujących sferę kultowych *δρῶμενα* i *λεγόμενα*, formację w dalszych rozważaniach określać będziemy dyskursem rytualno-religijnym.

Mimo wyraźnego związku niektórych omówionych dotąd formacji dyskursywnych z konkretnymi formami wypowiedzi, należy oprzeć się pokusie ich utożsamiania z poszczególnymi tekstami literackimi lub gatunkami. Dla przykładu, w pismach Platona i Arystotelesa znajdujemy wiele mniej lub bardziej miarodajnych odniesień do przekonań o *πολλοί*: te ostatnie z pewnością nie są już elementem dyskursu filozoficznego;³² Dzieje Herodota z kolei mogą również być źródłem odczytywania dyskursu moralno-prawnego czy rytualno-religijnego. W związku z tym spostrzeżeniem wspomnieć należy dwie dalsze formacje dyskursywne kluczowe z punktu widzenia pragmatyki literackich tekstów klasycznych Aten; formacje, których 'klasyfikacja' nie pokrywa się z omówionymi powyżej, jako że przenikają one je wszystkie: dyskurs publiczny³³ oraz dyskurs elit. Wzajemne relacje tych dwóch formacji, ich *interplay*, jest przedmiotem obszernej analizy, którą zaproponował Ober (1989); przedmiotem jego badań jest przede wszystkim retoryka, jednak owa *interplay* i związane z nią napięcia są równie wyraźne w innych gatunkach literackich, w tym również w tragedii greckiej.³⁴ Ujmując rzecz w największym skrócie, dyskurs elit, dyskurs arystokratyczny koncentruje się wokół tych wartości i związanych z nimi wzorców postępowania, które w poprzedniej części pracy opisywane były epitetem 'agonistyczne';

²⁷ Versnel 1990b: 34 (za nim Bremmer 1994: 61).

²⁸ Teorię tę rozwinęła Szkoła z Cambridge (v. i.); zob Versnel 1990: 34n, Bremmer 1994: 62 (przykłady); zob. też H. Podbielski, *Nowsze Teorie Mitu*, 22-26, w: Pliszczyńska.

²⁹ Versnel 1990b: 35-8; założenie to dominowało w badaniach religii innych niż grecka (np. Bliskiego Wschodu); jego przykłady w odniesieniu do religii greckiej przytacza Bremmer (1994: 61n), jak wykluczenie kobiet z kultu herosa Agamemnona w Tarencie (prawdopodobnie jako wpływ mitu o jego zgładzeniu przez żonę).

³⁰ Niezależnie, aczkolwiek we wzajemnym związku Versnel 1990b: 59-62; por. też Burkert 1978: 56nn.

³¹ W. Burkert, *Jason, Hypsipyle and the New Fire at Lemnos. A Study in Myth and Ritual*, CQ 20.1, 1970.

³² Na szczególną uwagę pod tym względem zasługuje *Retoryka* Arystotelesa; w odróżnieniu do pism etycznych (EN, EE, MM) gdzie explicite przeciwstawia się aktualne rozważania 'popularnym' poglądom, które traktuje się jako punkt wyjścia ku dalszej elaboracji lub wręcz refutacji, *Retoryka* jest przede wszystkim ich zapisem (por. T. Irwin, *Ethics in the Rhetoric and in the Ethics* [w: A. Rorty, *Essays on Rhetoric*, Berkeley 1996], 146nn).

³³ W anglosaskiej literaturze przedmiotu koncepcję kryjącą się za naszym 'dyskursem publicznym' opisuje się zwykle wyrażeniem 'civic ideology', niekiedy przez 'civic discourse' (por. e.g. Goldhill 1987; Goldhill 2000); por. też zaproponowaną przez Pellinga (1997: 225) jego definicję: 'ideology is a series of statements about [JK] the city' z omówionymi wyżej kategoriami opisu formacji dyskursywnych Foucault (w angielskich przekładach *énoncés* oddaje się poprzez *statement*), zwłaszcza z kategorią przedmiotu wypowiedzi.

³⁴ Por. Ober 1989: 152-5; Ober – Strauss 239n; Easterling 1997.

konsekwentnie też dyskurs publiczny, demokratyczny pozostaje w ścisłym związku z wartościami 'dyskretnymi'.³⁵

οὐδὲν πρὸς Διόνυσον? Do tej pory sama tragedia grecka pozostawała na marginesie rozważań. Czy zatem jej dyskursywna interpretacja, interpretacja pragmatyczna w oparciu o grupy wypowiedzi, 'dyskursywne formacje' przedstawione w innych tekstach posiada jakąkolwiek legitymizację? Czy nie jest jedynie arbitralnym zastosowaniem (post)modernistycznych pryncypiów metodologicznych w lekturze antycznego tekstu? Wybór metodologii badawczej bez wątplenia zawsze ma w sobie element arbitralności. Wybór dokonany tutaj posiada jednak legitymizację tak w samych tekstach będących przedmiotem rozważań, jak też w sięgającej antyku tradycji historyczno- i krytycznoliterackiej, gdzie explicite bądź implicite wskazane są intertekstualne związki łączące tragedię z omawianymi formacjami dyskursywnymi.³⁶ Najbardziej wyraziście jawią się one między dramatem attyckim a epiką Homera, już to w postaci niedwuznacznych aluzji do Homerowych narracji, czego pierwszym z brzegu przykładem jest motyw *teichoskopii* w *Fenicjankach*,³⁷ już to w licznych mniej lub bardziej godnych zaufania testimoniach, z których bodaj najsłynniejszym są słowa przypisane samemu Ajschylosowi, iż jego tragedie to τεμάχη τῶν Ὀμήρου μεγάλων δείπνων (Ath. 8.39).³⁸ Równie wyraziste, choć mniej jednoznacznie podkreślane w źródłach, związki łączą tragedię z narracjami Herodota. Za paradygmatyczny pod tym względem uchodzi słynny lidyjski logos, ściślej zaś mówiąc upadek Krezusa, który najprawdopodobniej stanowi nawiązanie do wcześniejszej, zaginionej tragedii.³⁹

Nie mniej wyraźne są intertekstualne związki tragedii z dyskursem moralno-prawnym, w szczególności zaś z podstawowym medium jego funkcjonowania w kulturze klasycznych Aten jakim była retoryka.⁴⁰ Zwraca się przy tym uwagę na obustronny charakter owych związków oraz ich wieloaspektowość. Zarówno tragedia odcisnęła swoje wyraźne piętno na retoryce, jak też retoryka – na tragedii. Najbardziej wyrazistym przykładem tego pierwszego fenomenu jest – w pozytywnym wymiarze – paradygmatyczna funkcja tragicznej *rhexis* Praxithei z *Eretheusa* Eurypidesa (fr. 360 K.), którą w swej mowie przytoczył

³⁵ Cztery omówione powyżej formacje dyskursywne, tj. dyskurs filozoficzny, moralno-prawny, mityczno-historyczny oraz rytualno-religijny wskazał już Goldhill (1997) – stosując inną terminologię – jako 'four elements that make particularly important contribution to the verbal texture of tragedy' (128n); są to: 1) 'tradition of literary language and pre-eminently Homer' (129); 2) 'ritual and the world of religion' (130); 3) 'the world of democratic lawcourt and Assembly' (131); 4) 'the art of rhetoric' (132) – przy czym pod tym ostatnim wyrażeniem kryje się ruch sofistyczny (132n), co upoważnia do zestawiania go z zaproponowanym przez nas 'dyskursem filozoficznym'.

³⁶ Por. Goldhill 1997: 128: 'the language of tragedy also incorporates many elements of the language of the city, as in its performance before the city it itself becomes a recognizable and key strand of the public discourse [JK]'.

³⁷ Por. Hunter 2004: 242; *teichoskopia* w *Fenicjankach* jest najbardziej wyrazistą *aluzją*; do tego dodać należy jeszcze dramaty podejmujące dokładnie tę samą materię mityczną, jak ta przedstawiona w eposach Homera: *Cyklop* i *Rezos*.

³⁸ Por. też Pl. Resp. 595c, gdzie Homer opisany jest jako πρῶτος τῶν τραγικῶν διδάσκαλος (por. też 605c Ὀμήρου ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τραγωδοποιῶν); Ar. Po. 1448b, 1451a; Vit. Soph. passim etc; por. też Easterling 1997b: 25: 'tragedy could claim to be the true inheritor of epic'; zob. też Anderson 2005: 129n, który gdzie indziej (133) wskazuje na 'tragic practice of enhancing dramatizations of individual episodes with allusions to related events in the broader mythic cycle'.

³⁹ Por. Chiasson 2003: 25-30; Myres (1953) uznaje cały lidyjski logos za 'prose scenario for a tragic «Capture of Sardis», scenariusz ów rozpisując od wyniesienia dynastii Mermnadów (prolog) po stos Krezusa i interwencję Apollona jako deus ex machina; por. też D. Page, *An Early Tragedy on the Fall of Croesus?*, PCPS 188, 1962. Ogólnie na temat związku narracji Herodota z tragedią zob. Myres 1953: 75-82, Said 2002 oraz Griffin 2006 (passim).

⁴⁰ Ogólnie problem ten poruszają Ober 1989: 152-5; Ober – Strauss; Bers 1994; Halliwell 1997; Wilson 1998; Easterling 1999; Pelling 2005; zob. też, oczywiście, Goldhill 1997: 132.

Likurg (1.100).⁴¹ Odwołanie się do szeroko pojętego dyskursu tragicznego (obejmującego również aspekt teatralny) funkcjonować mogło również jako argument negatywny czego przykładem z kolei inwektywy Demostenesa pod adresem Ajschinesa, który, jak wiadomo, w swej przeszłości parał się aktorstwem.⁴² Aluzje do dyskursu moralno-prawnego w tragediach nie są dane, rzecz jasna, tak bezpośredniej obserwacji, jako że jej *akme* (z naszego punktu widzenia) wyprzedza o niemal stulecie *akme* retoryki. Mimo to już od dawna znawcy tragedii greckiej zwracają uwagę na silnie zaznaczoną obecność języka i terminologii prawnej, sądowej w tekstach dramatów. Pomijając nader oczywiste a przy tym wieloznaczne pojęcia δίκη lub τιμωρία, wskazać należy także bardziej ‘techniczne’ kognaty tego pierwszego δικάστης (e.g. A. Cho. 120; S. Aj. 1136; E. HF 1150),⁴³ δικάζειν (e.g. S. OT 1214; E. El. 1094) czy słynny epitet μέγας ἀντίδικος Πριάμῳ (A. Ag. 40n); warto też wspomnieć bardziej złożone aluzje, *in verbis coniunctis* (v. i.), jak choćby opis losu Troi w wypowiedzi Ajschylejskiego Agamemnona: δίκας γὰρ οὐκ ἀπὸ γλώσσης θεοὶ | κλυόντες ἀνδροθνήτας Ἰλίου φθορᾶς | εἰς αἵματηρὸν τεῦχος οὐ διχορρόπως | ψήφους ἔθεντο (813-6).⁴⁴ Innym charakterystycznym *locus*, łączącym tragedię z dyskursem moralno-prawnym na planie strukturalnym, jest tragiczny *agon*.⁴⁵ Jako miejsce ścierania się argumentów i racji tragicznych antagonistów wydaje się niejako predestynowany do takiej właśnie roli, co też nabiera szczególnego znaczenia jeśli wziąć pod uwagę jego sceniczny kontekst: i w Teatrze Dionizosa i podczas Zgromadzenia oraz – niekiedy w nieco mniejszej skali – w *dikasteriach*⁴⁶ ateńscy πολῖται przysłuchują się argumentom i sporom dwóch stron w postaci dwóch (względnie) długich następujących po sobie wypowiedzi. Wspomnieć wreszcie należy same procesy sądowe mniej lub bardziej wyraziście przedstawione w tragedii greckiej, już to na scenie (*Eumenidy*, *Hekabe*), już to poza nią (*Orestes*).

Związki tragedii z dyskursem rytualno-religijnym to przedmiot trwającego bez mała sto lat sporu, który dzieli badaczy tragedii greckiej. Najogólniej rzecz ujmując sposoby odczytywania dramatu attyckiego przez pryzmat rytuału i religii sprowadzić można do trzech różnych płaszczyzn: 1) rytuał stanowi strukturalne rusztowanie tragicznego *mythos*; 2) tragedia jest ‘dramatem religijnym’: istotą jej fabuły jest działanie boskich sił i praw, którym przeciwstawiany jest ludzki ‘bohater tragiczny’; 3) tragedia ‘artykułuje swoje znaczenie’ nawiązując na różnych poziomach wypowiedzi (*verba*, *sententiae*) do rytuału i religijności. Pierwsze z omówionych wyżej ujęć to znane założenie Szkoły z Cambridge,

⁴¹ Por. Wilson 1998: 313n, który uważa, że ‘tragedy is here a source of political models for behaviour in keeping with the lost ideals of Athens’; wśród innych instancji tak jednoznacznego odwołania się do tekstu tragedii wskazać można D. 19.248 (S. Ant 175-90) i Aesch. 1.151 (E. Sthen. fr. 661.24n K.). Na szczególną uwagę zasługuje również nawiązanie w każdym z tych dwóch tekstów do tego samego passusu *Fojniksa* Eurypidesa (fr. 812 K.): Aesch. 1.152 (całość) i D. 19.245 (812.7nn), odwołując się doń Demostenes czyni również wyrazistą aluzję do zastosowania go przy innej okazji w mowie Ajschinesa; aluzja do aluzji, zob. też Wilson 1998: 314n.

⁴² Rzecz dotyczy D. 18 i D. 19; analizę negatywnych aluzji do tragedii i teatru w tych mowach przedstawia Easterling 1999.

⁴³ Pomijam te instancje, które towarzyszą explicite przedstawionym ‘procesom’, jak w *Eumenidach* czy *Orestesie* (por. na ten temat Bers 1994: 178).

⁴⁴ Zob. np. Daube 1938 *passim* (w odniesieniu do A. Ag.); w odniesieniu do *Agamemnona* dość powszechnie zwraca się również uwagę na wynaturzoną retoryczność wypowiedzi Klytajmestry, jej ‘manipulation of rhetoric’, por. Goldhill 1984: 8-98; Halliwell 1997: 131; Pelling 2005: 95-9; w odniesieniu do Eurypidesa zob. Lloyd 1992: 34, który jednak zauważa, że w twórczości tego poety ‘legal vocabulary’ nie jest ‘especially common’; zob. też krytyczne uwagi Bersa (1994: 179-82) odnośnie przesadnego odczytywania prawnoretorycznych *termini technici* z tekstów tragedii.

⁴⁵ ‘the most salient general marker of rhetorical influence’, Halliwell 1997: 125; na temat związku *agonu* z retoryką – w odniesieniu do Eurypidesa – por. Lloyd 1992: 19-36.

⁴⁶ W Zgromadzeniu brało udział ok. 6000 Ateńczyków, w sądach ludowych (jako sędziowie) uczestniczyło od kilkuset do kilku tysięcy.

przedstawione w słynnym ekskursie Murraya.⁴⁷ Koncepcje Szkoły z Cambridge wyzwoliły gwałtowną polemikę ze strony tradycyjnie nastawionych badaczy,⁴⁸ przywiązanych do wizji 'szlachetnej prostoty i spokojnej wielkości' starożytnych Greków, porównywalną jedynie z furją, jaką kilkanaście lat wcześniej wzbudziła u niemieckich filologów publikacja *Narodzin Tragedii* (Nietzsche był zresztą dla Jane Harrison duchowym przewodnikiem). O losie hipotezy Murray'a ostatecznie przesądziły jednak wątpliwe przesłanki teoretyczne (ἐνιαντὸς δαίμων)⁴⁹ i prokrustesowa interpretacja tekstów tragedii; obecnie hipoteza ta należy już wyłącznie do historii krytyki literackiej.⁵⁰ Drugie ujęcie jest jednym z fundamentów odczytywania tragedii greckiej w duchu Nowej Krytyki;⁵¹ opisywanie go jako płaszczyzny 'dyskursu' wydaje się paradoksem gdyż jednym z dogmatów tego nurtu teoretycznoliterackiego było założenie, że tekst jest znaczeniem samym w sobie, nie zaś w dyskursie ze swoim kontekstem; ze względu na tę właśnie metodologiczną niekompatybilność⁵² ten sposób odczytywania religijnego⁵³ charakteru tragedii greckiej nie będzie miał istotnego znaczenia dla dalszych rozważań. Wreszcie trzeci aspekt odczytywania tragedii greckiej w relacji z dyskursem rytualno-religijnym, który ze względu na istotne znaczenie dla rozważań dotyczących formy zemsty omówiony zostanie gdzie indziej; obecnie warto jedynie zwrócić uwagę na fakt, iż ten model hermeneutyczny cieszy się uznaniem najnowszej krytyki tragedii greckiej.⁵⁴

Jak na tym tle opisać relacje tragedii z wspomnianymi wyżej dwiema 'metaformacjami': dyskursem publicznym i dyskursem arystokratycznym? Najbardziej oczywistym *locus*, gdzie daje się zauważyć *interplay* tych ostatnich na polu dramatu to, oczywiście jego kontekst performatywny, organizacyjny, rytualny etc.⁵⁵ Teatralne przedstawienia, jak już zaznaczono, były wydarzeniami powszechnymi; brała w nich udział znaczna część ateńskiej polis. Sam Teatr Dionizosa, jak wielokrotnie się przy tej okazji podkreśla, pomieścić z pewnością ponad 10 tys. widzów,⁵⁶ co stanowić mogło 1/3 ogółu obywateli Aten. Przedstawienia poprzedzane były ceremoniami o explicite politycznym, publicznym charakterze⁵⁷ jak ekspozycja danin (osławione φόροι) złożonych Ateńczykom przez

⁴⁷ *Excursus on the Ritual Forms. Preserved in Greek Tragedy*, s. 346-63 w: J. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912.

⁴⁸ Por. Versnel 1990b: 41; warto wspomnieć anegdotę przytoczoną przez tego badacza, jakoby M. I. Finley w swoim słynnym *The World of Odysseus*, miał mimochodem zaznaczyć, że książka powstała zanim jeszcze podjął pracę w Cambridge; 'Cambridge was in such bad odour' (ibid.).

⁴⁹ Wyważoną krytykę poglądów *Myth and Ritual School* przedstawia Versnel 1990b: 28-59.

⁵⁰ Por. Goldhill 1997b: 331n; Friedrich 1998: 259nn.

⁵¹ Do jego najwybitniejszych eksponentów zaliczyć należy Kitto (1997; 1964², zwł. 231-45) i Reinhardta (1951).

⁵² Pomijając już kwestię nieaktualności samej Nowej Krytyki; zob. e.g. Hawkes 2003²: 125-145; por. też Goldhill 1997b: 328nn.

⁵³ Nowej Krytyce tragedii greckiej obce było odnoszenie dramatu do rytuału religijnego w jakikolwiek sposób.

⁵⁴ Droge tej metodzie uitorowały pionierskie artykuły Zeitlin (1965, 1966); zob. też Easterling 1988: 108n; przykładem zastosowania tej metody w krytyce Eurypidesa jest Foley 1984. Warto też zwrócić uwagę na fakt, iż jedna z najnowszych 'antyrytualistycznych' polemik (Scullion 2002) tę właśnie koncepcję pomija milczeniem.

⁵⁵ Bartol (1993: 67) zwraca uwagę na analogie 'between the function fulfilled in religious ceremonies by drama and that fulfilled by iambic poetry', jako że 'both (...) were presented in public during ceremonies in honour of the gods of fertility'.

⁵⁶ Por. Pickard-Cambridge 1968²: 263, który liczbę miejsc w Teatrze Dionizosa po przebudowie Likurgra (338-330) szacuje na 14-17 tys.; uczony ten również odrzuca świadectwo Platona (odnoszące się do przedstawienia tragedii Agatona podczas Lenajów) ἐν μάρτυσι τῶν Ἑλλήνων πλέον ἢ τρισμυρίοις (Smp. 175e) argumentując, że 'Plato is influenced by the frequent use of 30,000 as a conventional figure for the population of Athens' (ibid.); zob. też Kocur 2001: 274n

⁵⁷ Pełny opis tych ceremonii (wraz z odniesieniami do źródeł) z naciskiem na ich publiczny, obywatelski (*civic ideology*) charakter przedstawia Goldhill 1987 (= Winkler - Zeitlin 97-129); por. też Csapo - Slater 107n ('rituals purely civic in character'); Pickard-Cambridge 1968²: 57-60; Kocur 2001: 279-82.

‘Sprzymierzeńców’, które, podzielone na talenty, wnoszone były na orchesterę⁵⁸ czy ‘parada osieroconych synów bohaterów’. Jak się powszechnie przyjmuje, tego rodzaju manifestacje, choć zapewne wiążące się z odium innych państw, w szczególności zaś owych ‘Sprzymierzeńców’, wzbudzały u ludu ateńskiego narodową dumę; καὶ ταῦτα δρῶντες αὐτοὶ τε τὴν πόλιν εὐδαιμονίζον καὶ πολλοὶ τῶν νοῦν οὐκ ἔχόντων ἐμακάριζον αὐτήν (...) τὸν πλοῦτον θαυμάζοντες καὶ ζηλοῦντες (Isocr. 8.82), czym zapewne cementowały więzi społeczne, przede wszystkim (co mimochodem wydaje się potwierdzać Izokrates) u oὐ πολλοί.⁵⁹ Inne ceremonie z kolei posiadały wyraźnie elitarny charakter; były to rozmaitego rodzaju proklamacje jak np. publiczne ogłoszenie przyznanych przy innych okazjach zaszczytów lub przydzielenie *proxenii*⁶⁰ czy wreszcie ‘wieńczenie zasłużonych obywateli’. Sama organizacja również – wszak beneficjentami przedstawień teatralnych był ogół obywateli, a także ateńska *polis* jako całość, której splendoru świadkami podczas Dionizjów Wielkich byli goście z innych *poleis*. Z drugiej strony jednak rola *benefactoris* przypadała prywatnym obywatelom, których bogactwo umożliwiało im podjęcie liturgii chorega; ‘private wealth for public performance’.⁶¹ Festiwal politycznej, publicznej jedności związany był nierozdzielnie z silnym współzawodnictwem elit o prestiż, współzawodnictwem, które, jak zaświadcza pseudo-Andokides i Demostenes, przybierać mogło nieraz gwałtowne formy.⁶² Agon dramatyczny był bowiem przede wszystkim agonem choregów, dopiero później poetów i aktorów. Dla tych pierwszych zaś, jak zauważył Wilson ‘the khoregia provides an opportunity to bring pain to one’s opponents and honour to oneself’.⁶³ Tę samą ambiwalencję, w płaszczyźnie dyskursu, dostrzega się również w samych tekstach tragedii greckich.⁶⁴ Najczęściej linia podziału przebiega między wypowiedziami chóru i tzw. *minor characters*, bezimiennych postaci strażników, sług etc,⁶⁵ a wypowiedziami tragicznych protagonistów; z tymi pierwszymi tradycyjnie już wiąże się oparty na dyskretnych wartościach dyskurs publiczny,⁶⁶ podczas gdy διάνοια i ἥθη tragicznych protagonistów najczęściej odczytuje się przez pryzmat wartości agonistycznych i związanego z nim dyskursu heroicznego, arystokratycznego. Ta dyskursywna ambiwalencja i związana z nią dialektyka ‘heroiczności’ i ‘codzienności’ jest, jak się powszechnie uważa, źródłem napięć i konfliktów w tragicznych narracjach. W ostatnich latach zaproponowano kilka odmiennych paradygmatów odczytywania owej dialektyki, których wspólnym elementem jest jej nadrzędna celowość: dobro *polis*. Niektórzy w tragicznych narracjach dostrzegają tendencję zgodnie z którą element heroiczny, personifikowany w postaciach tragicznych

⁵⁸ Goldhill 1987: 60.

⁵⁹ Co potwierdza też nie tylko *locus communis* ‘ciemnego ludu’ (πολλοὶ νοῦν οὐκ ἔχοντες), lecz także niedwuznaczna sugestia ubóstwa (θαυμάζοντες καὶ ζηλοῦντες πλοῦτον); Goldhill 2000: 45n (z dość typową niejasnością) odczytuje tę konkretną ceremonię jako ‘democratic ideological framing of money’.

⁶⁰ Csapo – Slater 107, 117n, za Aesch. 3.41nn, który wśród owych proklamacji wymienia też publiczne wyzwolenie niewolnika. Status *proxenosa* przyznawali nie Ateńczycy, lecz obywatelem *polis*, której *proxenia* miała dotyczyć, por. Herman 1987: 130n; *proxenia* była, rzecz jasna instytucją elitarną (ibid.).

⁶¹ Najnowszym i najpełniejszym zarazem ujęciem tego problemu jest Wilson 2000: 11-49 (skąd też cytaty); por. też Pickard-Cambridge 1968²: 86-91; Csapo – Slater 139-157.

⁶² Zob. Wilson 156n; zarys tej problematyki przedstawia Wilson również w artykule *Leading the Tragic Khoros: Tragic Prestige in the Democratic City* w Pelling 1997.

⁶³ Wilson 2000: 165; duch agonistyczny panować mógł jednak również wśród publiczności: Plutarch (*Cim.* 8.8n) wspomina φιλονεικία καὶ παράταξις τῶν θεατῶν, w wyniku której nie zostali wybrani sędziowie agonu i roli tej podjęło się kolegium strategów z Kimonem na czele.

⁶⁴ Na paralelność czy wręcz współzależność obydwu tych sfer – bezpośredniego, ceremonialnego kontekstu tragedii i tragicznych narracji – zwraca uwagę Griffith 1995: 62-68; krytykę tej tendencji (nowohistorycznej lub ‘collectivist’ – Seaford 2000) przedstawia Griffin 1998 (w odniesieniu do Winkler – Zeitlin i Seaford 1994); krytykę argumentów Griffina z kolei przedstawiają Goldhill 2000: 36-42 i Seaford 2000.

⁶⁵ Por. Griffith 1995: 73; Easterling 1997: 23.

⁶⁶ Por. Vernant 1977: 14; zob. też Goldhill 1998 contra Gould 1998, Scullion 2002: 131-4.

protagonistów i ich rodach zostaje unicestwiony 'in the benefit for the polis';⁶⁷ związek tak odczytywanych tragedii z dobrem polis jest oczywisty, wręcz zbyt oczywisty, jak zauważają krytycy tej koncepcji.⁶⁸ Inni, odwracając niejako ten hermeneutyczny schemat, w elemencie heroicznym dostrzegają *medium* problematyzacji, dekonstrukcji dyskursu publicznego, owej 'civic ideology'⁶⁹ i, być może, tym samym jego (re)afirmacji.⁷⁰ Jeszcze inni uznają, że 'funkcją' tragedii attyckiej było 'to negotiate between conflicting class interests and ideologies within the polis'; dobro państwa wiązało się nie z unicestwieniem wartości arystokratycznych ani nawet ich podporządkowaniem wartościom publicznym, demokratycznym, lecz ze 'skillful integration of the aristocratic and democratic'.⁷¹ Nie jest moim miejscem rozstrzygać, który z owych hermeneutycznych schematów jest najwłaściwszym w odniesieniu do tragedii. Z pewnością każdy z nich stanowić może inspirującą ilustrację pewnych elementów tragicznych narracji; z pewnością też każdy, zastosowany rygorystycznie i bezkrytycznie, stać się może kolejnym interpretacyjnym łożem Prokrustesa.

Dialektyka heroiczności i codzienności w tragedii greckiej wiąże się z innym jeszcze hermeneutycznym fenomenem. Arystokratyczne, heroiczne instytucje, wartości i związaną z nimi dyskursywną formację już od czasów antyku uznaje się za 'właściwe' *milieu* tragicznego *mythos*, przedstawiającego wydarzenia ἡρώϊκῳς w odróżnieniu od komicznej fabuły, gdzie rozgrywają się one βιωτικῳς. Tradycyjna krytyka w mniej lub bardziej wyraźnych elementach 'βιωτικῳς' tragicznych fabuł dostrzegała już to naruszenie genologicznych konwencji, już to 'anachronizm'. Ten pierwszy 'zarzut' wydaje się łatwiejszy do zdefiniowania i wyraźniej umocowany w przestrzeni dyskursywnej klasycznych Aten niż drugi: już Arystofanes bowiem w swej 'krytyce' tragedii zwracał uwagę na wyraźnie zaznaczone elementy 'codzienności' w dramatach Eurypidesa. Jak natomiast opisać

⁶⁷ Seaford 1994: 342, 347n (A. Th.), 349 (S. Ant., OT), 311 (E. Ba.), 358; tragedie Labdakidów rzeczywiście łatwo poddają się temu schematowi interpretacyjnemu; w odniesieniu do *Persów* (358n) wymaga on już jednak hermeneutycznej – by nie rzec: prokrustesowej – ekwilibrystyki, za co też atakuje tę koncepcję Goldhill (2000: 51); krytykę (mniej przekonującą, opierającą się na retorycznym bardziej niż merytorycznym odwołaniu się do *Hamleta* i *commonsense*) przedstawia również Griffin (1998: 53; zob. też Seaford 2000 zwł. 39-44).

⁶⁸ Sztwyne pryncypia hermeneutyczne czynią z niej zresztą kolejne łożo Prokrustesa (Goldhill 2000: 51):

⁶⁹ Goldhill 1987: 69-75 (na przykładzie Ajasa) ; Pelling 1997: 224nn; podobnie też Easterling 1997: 225nn, która jednak traktuje 'the heroic' bardziej jako narzędzie *poiesis* ('heroic vagueness' is used both to gloss over an issue and to make it prominent within the same play') niż zjawisko hermeneutyczne; por. też Sourvinou-Inwood 2003: 15-50, która 'heroic setting' uznaje za dogodne locus ('distancing device', v. i.) dla 'religious exploration'; por. też na ten właśnie temat Sourvinou-Inwood 2005.

⁷⁰ Goldhill 1987: 75 ('tragedy as a didactic and questioning medium'); por. też Pelling 1997: 225: 'Athens [as] the city which prides herself on the way she copes with controversy and division, parading her delight in discourse (...) In a city like this, we may find it less surprising if tragedy explores and problematizes issues. Cannot such exploration itself be authorized by civic 'ideology', the features of the city's character which citizens regarded as its most distinctive strengths?'; contra Griffin 1998: 49, który uważa, że '[there is] little likelihood that fifth-century Athens (...) would have pursued (...) this extraordinarily oblique and ironic form of education against its own cherished values'; odpowiadając na ten zarzut Goldhill (2000: 38n) słusznie zwraca uwagę na różnicę między 'intencją' a 'funkcją społeczną', której Griffin nie dostrzega, a którą Goldhill obrazuje odwracając współczesne *exemplum* samego Griffina (1998: 42): 'what makes the Cup Final (or the Superbowl or a test-match) more than a game of sport (if we wish to understand it as a cultural event) is the surrounding of a game with a set of rituals and other performances. Precisely what makes these events worthy of cultural or even political analysis is their connection with nationalism, class divisions, media and financial power, social formation, the specifics of 'deep play'. Zapewne nie było 'intencją' kogokolwiek biorącego udział w festiwalu dramatycznym problematyzacja dyskursu publicznego; fenomen ten był jednak wypadkową samej treści tragedii i towarzyszących przedstawieniu ceremonii i rytuałów. Na gruncie hermeneutycznej *praxis* z kolei (interpretacja Ajasa) propozycję Goldhilla atakuje Friedrich (1998: 266nn).

⁷¹ Griffith 1995: 109, 110; jego argumentację przyjmuje Easterling 1997; Goldhill (2000: 50n) uznając dialektykę dyskursu arystokratycznego i publicznego w tragediach krytykuje jednak tę koncepcję jako 'rosy assimilation of aristocratic behaviour'

anachronizm? Z pewnością za takowy uznać można wzmiankę o Arystotelesie w *Troilosie i Kressydzie* czy o Neronie w *Królu Learze*. Anachronizmem byłaby zapewne wzmianka o Krezusie w greckiej tragedii rozgrywającej się w Tebach Kadmosa. Nieprzystawalność, niekompatybilność tych postaci z czasem akcji dramatów jest w każdym przypadku wymierna, by nie rzec... policzalna. Jakkolwiek niedookreślony, świat mitu posiadał pewne mniej lub bardziej zdefiniowane ramy czasowe, do których ewidentnie wspomniane historyczne osobistości nie należą.⁷² Gdzie jednak szukać *chronologicznego* punktu odniesienia dla instytucji, wartości... dyskursu? U Homera? Cyklików? Liryków? (A może w tabliczkach z Pylos?) Takiego punktu odniesienia, oczywiście, nie ma. W każdym ujęciu poetyckim mit przedstawiony zostaje inaczej, jest dyskursem z inną kulturą, z innym systemem wartości i związanych z nimi instytucji. Właśnie dlatego jednak nie należy popadać w drugą skrajność, traktując podlegające tekstualizacji mity wyłącznie jako rusztowanie tradycyjnych imion i zdarzeń, w całości wypełniane tkanką współczesności. Tekstualizacja mitu jest dyskursem – dyskursem mitu z współczesnością. Tragedia grecka jest dyskursem mitu z ateńską *polis* (tj. z formacjami dyskursywnymi ateńskiej *polis*). W dyskursie tym można wyróżnić to, co dla (dyskursu) ateńskiej *polis* nietypowe, podobne zaś do sposobu przedstawiania mitu u Pindara czy Homera i *vice versa*.⁷³ Sama tragedia jest również poezją mitopeiczną: παρ' ουδετέρῳ κεῖται ἡ μυθοποιία – to objaśnienie starożytnych gramatyków niejednemu raz pojawia się w tragicznych *hypotheses*.

⁷² Por. Easterling 1997: 20n: 'the temporal setting is not typically an indeterminate illud tempus but a period associated through precise genealogies preserved in epic poetry with the Trojan War and the events of preceding and succeeding generations'.

⁷³ Por. Easterling 1997: 24n.

Istota (Inhalt) zemsty. Zgodnie z pryncypiami, na których opierają się retoryczne *praecepta* Arystotelesa, akt odwetu rozważać można w dwóch aspektach: ποιῶντος i πάσχοντος.¹ Jak już zaznaczono do pewnego stopnia odpowiadają one wyróżnionym przez Hegla ‘istocie’ (Inhalt) i ‘formie’ (Form) zemsty. Ten pierwszy ujmuje akt odwetu wyłącznie jako realizację – bądź nie – sprawiedliwości wyrównującej, z pominięciem jego subiektywnego charakteru jako czynu *privatae personae*; ujmuje go z punktu widzenia πάσχοντος, jako zasłużoną, bądź nie karę, która spada na ofiarę zemsty za wyrządzoną wcześniej krzywdę. W tym właśnie aspekcie rozważać będziemy przedstawione w attyckich tragediach akty odwetu w tej części pracy.

2. ZABÓJSTWO I ETYKA TRAGICZNEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI

Jak nietrudno się domyślić, prawne normy Aten V wieku przewidywały dla zabójców – a mowa o zabójstwie ‘z premedytacją’, określanym prawach Drakona i mowach sądowych jako dokonane ἐκ προνοίας – karę śmierci. Wbrew pozorom jednak kara ta, sądząc na podstawie świadectw, nie była zbyt często wykonywana; jedynym jednoznacznie poświadczym przypadkiem egzekucji skazanego zabójcy jest przytoczony przez Lizjasza *casus* niejakiego Menestratos: ὑμεῖς δὲ (...) ὡς ἀνδρόφονον ὄντα [αὐτὸν] θάνατον δικαίως καταψηφισάμενοι τῷ δημίῳ παρέδοτε καὶ ἀπετυμπανίσθη (Lys. 13.57). Znane powszechnie ‘toasty’ Sokratesa – do bogów – czy Teramenesa – ‘za pięknego Kritiasa’ – nie były, rzecz jasna, wykonaniem wyroku za zabójstwo, ani tym bardziej standardową metodą jego wykonania;² zwykle kara główna dokonywała się bowiem nie poprzez szybko i bezboleśnie zabijające κώνειον, lecz, jak w Lys. 13.57, przez okrutny ἀποτυμπανισμός, które to określenie słowniki dość niedokładnie tłumaczą jako ‘ukrzyżowanie’ (LSJ: *crucifixion*).³ Prawo attyckie otwierało jednak przed oskarżonym o morderstwo furtkę, zadziwiającą z punktu widzenia współczesnej jurysprudencji i etyki: dobrowolne dożywotnie wygnanie (ἀειφυγία),⁴ którego wybór przysługiwał oskarżonemu jeszcze po wygłoszeniu pierwszej (z dwóch) mowy obrończej. W praktyce, większość spraw o morderstwo z premedytacją mogła znajdować taki właśnie finał, czego odzwierciedleniem może być zresztą wypowiedź Tyndareosa w *Orestesie*: καλῶς ἔθεντο ταῦτα πατέρες οἱ πάλοι (...) ὅστις αἴμ' ἔχων κυροῖ, φυγαῖσι δ' ὁσιῶν (512-515). Warto też zwrócić uwagę na fakt, że możliwość dobrowolnego wygnania prawdopodobnie nie przysługiwała w Atenach parrycydom (v. i.).

Niezależnie od owego proceduralnego aspektu, w dyskursie moralno-prawnym klasycznych Aten śmierć uznawana była stosowną karą za zabójstwo. Nie dotyczyło to jednak każdego rodzaju zabójstwa – podlegało ono zawsze kwalifikacji w oparciu o nader szczegółowe nieraz kryteria. Współczesne systemy prawne wyróżniają trzy zasadnicze – z punktu

¹ Wprawdzie tekst Retoryki jednoznacznie wskazuje, że zemsta dokonywana jest ποιῶντος ἕνεκα, kara zaś πάσχοντος; z punktu widzenia tego drugiego jednak (tj. w aspekcie πάσχοντος) każda zemsta jest zarazem kara – sprawiedliwą bądź nie.

² Prawdopodobnie cykuta funkcjonowała jako pół-formalna ‘oferta’: oczekujący na wyrok skazaniec, uprzednio zapłaciwszy za śmiercionośny napój, mógł w ten sposób popełnić samobójstwo oszczędzając sobie męk kary głównej (v. i.), por. Allen 2003: 17.

³ Bardziej na miejscu byłoby tłumaczenie ‘bloodless crucifixion’; skazańca mocowano do pała lub drewnianej tablicy (tympanon) pięcioma żelaznymi obręczami (ręce, nogi, szyja) – nie kalecząc jednak jego ciała – i pozostawiano na śmierć z wyczerpania i / lub pragnienia; A. Keramopoulos, autor jedynej monografii przedmiotu (*Ο ΑΠΟΤΥΜΠΑΝΙΣΜΟΣ*, Athens 1923), w porównaniu z ateńską karą główną rzymskie ukrzyżowanie dawało śmierć szybką i humanitarną. Pewnym rysem ‘humanitaryzmu’ towarzyszącym ἀποτυμπανισμός mogła być jednak praktyka ciasnego zamykania obręczy wokół szyi, tak że skazaniec umierał szybciej – dusząc się (por. MacDowell 1963: 112; Allen 2000: 200n; Allen 2003: 17).

⁴ Być może nawet skazani zabójcy, oczekujący na wyrok mieli tego rodzaju – rzecz jasna, nieformalną, aczkolwiek uwzględnianą – opcję: ucieczki z δεσμωτήριον (Allen 2003: 17); z pewnością tego rodzaju możliwość otwierała się przed oczekującym na wyrok Sokratesem (Pl. *Crit.* 45e).

widzenia penalizacji – postaci tego przestępstwa: I morderstwo, zabójstwo dokonane z premedytacją, podlegające najsurowszym karom; II zabójstwo intencjonalne, lecz bez premedytacji (np. zabójstwo w afekcie) lub zabójstwo nieintencjonalne, wynikające z zaniedbania – obydwa rodzaje podlegają karze, lecz złagodzonej w stosunku do I; III zabójstwo uzasadnione (w obronie koniecznej) lub niezawinione⁵ – w tym pierwszym przypadku jest ono działaniem intencjonalnym, lecz mieszczącym się w granicach prawa (np. zabójstwo w obronie własnej), w tym drugim zaś nieintencjonalnym, nie wynikającym jednak w żaden sposób z zaniedbania sprawcy, który też w żadnym z tych dwóch przypadków nie ponosi jakiejkolwiek odpowiedzialności.⁶ Polski kodeks karny (art. 9) rozróżnia dwie podstawowe grupy przestępstw, w tym również zabójstw: popełnione umyślnie (wśród których dokonane w afekcie stanowią podgrupę ‘uprzywilejowanych’), odpowiadających grupom I i II⁷ oraz nieumyślnie – odpowiadające tej trzeciej.⁸ Kluczowym elementem prawnej – a także moralnej – kwalifikacji zabójstwa zgodnie z pryncypiami nowożytnej jurysprudencji i etyki jest wola podmiotu (przestępcy), opisywana jako *mens rea*. Anglosaskie prawo rozróżnia trzy jej postaci: premedytacja (*malice aforethought*), lekkomyślność (*recklessness / willful blindness* – ta ostatnia kategoria obejmuje również przestępstwa dokonane ‘w afekcie’) oraz przestępcze zaniedbanie (*criminal negligence*). Zabójstwa uzasadnione i niezawinione wolne są natomiast od *mens rea*. Celem każdego procesu karnego jest właśnie ustalenie obecności i ewentualnego charakteru owej *mens rea*, wniknięcie w *psyche* sprawcy i dopiero na tej podstawie wymierzenie stosownej – lub odstąpienie od – kary.

Prawa klasycznych Aten dotyczące zabójstwa, tradycyjnie przypisywane Drakonowi, z pewnością zaś aż po IV włącznie opierające się na archaicznych legislacjach⁹ również znały trzy podstawowe kwalifikacje zabójstwa: *φόνος ἐκ προνοίας*, *φόνος ἀκούσιος* i *φόνος δίκαιος*. Zabójstwo nieumyślne (*φόνος ἀκούσιος*) podlegało czasowemu wygnaniu, którego długość zależała od uznania rodziny ofiary;¹⁰ *φόνος δίκαιος* nie podlegał żadnej karze. Ten trójkąt miał nie tylko znaczenie prawne, lecz także proceduralne: dochodzenie każdej z owych trzech postaci zabójstwa przypisane było różnym trybunałom. Rada Areopagu rozsądzała sprawy *φόνου ἐκ προνοίας*, dochodzenie *φόνου ἀκουσίου* miało miejsce w Palladion, wreszcie *φόνος δίκαιος* podlegał jurysdykcji trybunału obradującego w Delfinion. W tych dwóch ostatnich sytuacjach funkcję sędziów pełniło pięćdziesięciu jeden mężów określanych mianem *ἐφῆται*.¹¹ Wyboru trybunału – i tym samym wstępnej kwalifikacji zabójstwa – dokonywano na podstawie samego aktu oskarżenia i oświadczenia obrony, ostatecznie ustalonych w toku wstępnych rozpraw określanych jako *προδικασίαι*, podlegających kompetencji archonta-króla. Jeśli sam oskarżyciel wносił sprawę *φόνου*

⁵ Nie jest to pojęcie polskiego kodeksu karnego. Anglosaskie prawodawstwo wyróżnia kategorię określaną jako *excusable homicide*, obejmującą przypadki nieintencjonalnego i niemożliwego do przewidzenia – subiektywnie (z wyłączeniem odurzenia alkoholowego / narkotykowego) bądź obiektywnie – pozbawienia życia (artykuły 27-31 polskiego KK).

⁶ Każdej z tych grup w anglosaskim systemie odpowiada osobne określenie: I – murder; II – manslaughter (voluntary or involuntary); III – innocent (justifiable or excusable).

⁷ Art. 9 par. 1: czyn zabroniony popełniony jest umyślnie, jeżeli sprawca ma zamiar jego popełnienia, to jest chce go popełnić (= *intention*) albo przewidując możliwość jego popełnienia, na to się godzi (= *recklessness*).

⁸ Art. 9 par. 2: czyn zabroniony popełniony jest nieumyślnie, jeżeli sprawca nie mając zamiaru jego popełnienia, popełnia go jednak na skutek niezachowania ostrożności wymaganej w danych okolicznościach, mimo że możliwość popełnienia tego czynu przewidywał albo mógł przewidzieć.

⁹ Por. Carawan 1998: 88-98.

¹⁰ Dem. 23. 44-5, 71-3 (por. też 21. 43); MacDowell 1963: 117. Platon zalecał jeden rok (Lg 865d-e).

¹¹ Pierwotnie *ἐφῆται* wybierani byli spośród Areopagitów; tym samym każdy z czterech pozostałych trybunałów stanowił swego rodzaju „mniejszy Areopag”; w IV wieku, jak można przypuszczać *ἐφῆται* wybierani byli podobnie jak inni heliaści.

ἀκούσιος, dochodzenie podlegało jurysdykcji trybunału Palladion;¹² z kolei na wniosek obrony, że zabójstwo dokonane zostało było δικάως, proces przekazywano w ręce sędziów obradujących w Delfinion;¹³ wreszcie wszelkie sprawy z oskarżenia o φόνος ἐκ προνοίας (wyjawszy poprzednią sytuację, gdy obrona utrzymywała iż zabójstwo było δίκαιος) rozpatrywane były przez Areopagitów.

Powszechne przyjęte rozumienie wyrażen ἐκ προνοίας, ἀκούσιος, δίκαιος jako odpowiednio 'z premedytacją', 'nieumyślny' i 'niezawiniony' nasuwa dość jednoznaczne skojarzenia ze współczesną kwalifikacją zabójstw. Pozory jednak mylą. Kategoria zabójstwa niezawinionego (φόμος δίκαιος) obejmowała zarówno wypadki jak też działania intencjonalne; w tej pierwszej sytuacji jako niezawinione kwalifikowane były 1) śmiertelne wypadki podczas zawodów atletycznych (ἐν ἄθλοις ἄκων, ἐν ἄθλῳ ἀγωνιζόμενος),¹⁴ 2) przypadkowe zabójstwo współobywatela na wojnie oraz 3) śmierć pacjenta pod opieką lekarza (lekarz nie podlegał oskarżeniu); do uzasadnionych zabójstw intencjonalnych z kolei zaliczano 4) obronę konieczną,¹⁵ 5) zgładzenie cudzołożnika (v. i.), 6) włamywacza lub sprawcę napadu rabunkowego, 7) nocnego złodzieja¹⁶ – w każdym z tych trzech przypadków ofiara niezawinionego zabójstwa musiała jednak zostać przyłapana *in flagranti delicto*; bezkarnie zabić można było również 8) skazanego na wygnanie¹⁷ zabójcę, w przypadku jego nielegalnego powrotu do Attyki (v. i.) oraz 9) każdego obywatela usiłującego dokonać przewrotu ustrojowego (v. i.).¹⁸

Kryteria rozróżnienia φόμος δίκαιος od φόμος ἀκούσιος i φόμος ἐκ προνοίας są wyraźnie sprecyzowane; jednoznacznie wskazują one zarówno intencjonalne jak też nieintencjonalne zabójstwa, które wolne były od kary. Paradoksalnie, o wiele bardziej problematyczną niż depenalizacja zabójstwa ze względu towarzyszące okoliczności jest kwestia rozróżnienia φόμος ἀκούσιος od φόμος ἐκ προνοίας. Najbardziej oczywistym problemem jest brak nader istotnej dla współczesnej jurysprudence kategorii zabójstwa w afekcie. Obywatel ateński, który 'pod wpływem silnego wzburzenia, wzburzenia 'usprawiedliwionego okolicznościami'

¹² Por. Sealey 1983: 279-282, MacDowell 1963: 64-69. Sprawa, w której obrońca utrzymywał, że zabójstwa dokonano ἀκούσιως, oskarżyciel zaś twierdził, że ἐκ προνοίας, podlegała jurysdykcji Areopagu.

¹³ Jak słusznie zauważył MacDowell (1963: 70n), sam fakt, iż sprawa miała miejsce w Delfinion niczego jeszcze nie przesądzał; oskarżony (mimo wstępnego oświadczenia kwalifikującego zabójstwo jako δίκαιος) w przypadku niekorzystnego werdyktu podlegał karze głównej (śmierć i konfiskata majątku) tak samo, jak w rozprawie odbywającej się przed trybunałem Areopagu; por. też Sealey 1983: 283nn.

¹⁴ Jak wynika z Dem. 23.54, chodziło tu przede wszystkim o przypadkowe zabójstwo przeciwnika w agonii (np. w zawodach pięściarskich, por. Macdowell 1963: 70n); w innych okolicznościach zabójca mógł zostać oskarżony o φόμος ἀκούσιος, co też jest przedmiotem II tetralogii Antyfonta.

¹⁵ Powszechnie przyjmuje się, iż egzemplifikacją takiej właśnie sytuacji jest Ant. 4. Przedmiotem tej tetralogii jest zabójstwo dokonane podczas bójkii rozpoczętej przez ofiarę. Gagarin (1978: 113-116, por. 1997: 161) podkreśla jednak, iż w przeciwieństwie do Lys. 1.37-42, brak tu argumentów jednoznacznie wskazujących na φόμος δίκαιος, sugerując, że owa hipotetyczna sprawa – podobnie jak wszystkie procesy o 'zwyczajne' zabójstwo w obronie koniecznej – rozgrywała się przed trybunałem Areopagu. Wspomniane przez Demostenesa (23.53) zabójstwo w obronie przed rabusiami: ἐν ὁδῷ καθελὼν, gdzie ἐν ὁδῷ (Harp. s.v. ὁδός) byłoby równoznaczne ἐν λόχῳ καὶ ἐνέδρῳ, byłoby specyficznym przypadkiem zabójstwa 'w obronie koniecznej', które mogło zostać uznane za φόμος δίκαιος i tym samym podlegać jurysdykcji Delfinion, za taką właśnie interpretacją przemawia fakt, iż Demostenes nie wymienia żadnej innej instancji mogącej sugerować (pojmowaną współcześnie) 'obronę konieczną'; MacDowell (1963: 75) z kolei traktuje zabójstwo 'w obronie koniecznej' τὸ ἐν ὁδῷ καθελεῖν oraz jako dwie osobne kategorie φόμου δικάίου.

¹⁶ εἰ μὲν τις μεθ' ἡμέραν ὑπὲρ πεντήκοντα δραχμὰς κλέπτει, ἀπαγωγὴν πρὸς τοὺς ἑνδεκ' εἶναι, εἰ δὲ τις νύκτωρ ὁτιοῦν κλέπτει, τοῦτον ἐξεῖναι καὶ ἀποκτεῖναι καὶ τρῶσαι διώκοντα καὶ ἀπαγαγεῖν τοῖς ἑνδεκα, εἰ βούλοιο. (D. 24.113).

¹⁷ Naturalnie dotyczyło to również tych, którzy nie czekając na ryzykowny proces (mogący przynieść im wyrok śmierci), dobrowolnie wybierali wygnanie, które następnie *in absentia* zatwierdzane było na gruncie formalno-prawnym jako wygnanie dożywotnie (ἀειφυγία).

¹⁸ Wyliczenie sytuacji kwalifikujących zabójstwo jako φόμος δίκαιος (wraz z odniesieniami) przedstawia MacDowell 1963: 70-80; por. też Velissaropoulos-Karakostas 1990 oraz Youni 2001.

(art. 148. §4. KK) zgładził innego obywatela (nie mając przy tym podstaw do oświadczenia, iż dokonał tego δικαίως) odpowiadał za swój czyn przed trybunałem Areopagu, z oskarżenia o φόνος ἐκ προνοίας (wyłączając hipotetyczną zgoła sytuację, w której oskarżyciele zgodziliby się uznać czyn ten za dokonany ἀκουσίως). To jednak nie koniec osobliwości; attyckiemu prawu najprawdopodobniej obcy był problem ‘okoliczności łagodzących’; zabójstwo podlegać mogło wyłącznie dychotomicznej (pomijając wspomniane wyżej casus, kwalifikujące czyn jako φόνος δίκαιος) kwalifikacji i – co za tym idzie – penalizacji: jako dokonane ἐκ προνοίας lub ἀκουσίως, czy też raczej μὴ ἐκ προνοίας.¹⁹ W tym pierwszym przypadku oskarżonego czekał ἀποτυμπανισμός, w tym drugim zaś... jego całkowite uniewinnienie. Jak już wiadomo, φόνος ἀκούσιος podlegał karze okresowego wygnania; karę tę jednak władny był wyznaczać jedynie Palladion. Tam, gdzie Areopag uwalniał oskarżonego od zarzutu ‘ἐκ προνοίας’, kończyła się jurysdykcja tego trybunału.²⁰ Jakie zatem możliwości obrony pozostawały w zasięgu oskarżonego o φόνος ἐκ προνοίας, który zabójstwa dokonał ‘pod wpływem silnego wzburzenia’?²¹ Oczywiście musiał dowieść, że postępował μὴ ἐκ προνοίας czy też ἀκούσιως; skuteczna obrona zapewnić mogła mu całkowite uniewinnienie. Być może praktyczną ilustracją tej zasady jest drobna wzmianka w anonimowym *Vita Thucydidis* (6) o sprawie niejakiego Pyrilampesa, który dokonał zabójstwa pod wpływem zazdrości (διὰ τινὰ ζηλοτυπίας ἐφόνευσεν) a mimo to został uniewinniony. Jak wynika z powyższych rozważań, tradycyjne, sztywne, drakońskie (dosłownie!) kategorie, proceduralne ramy pozostawiały pewną swobodę zarówno stronom jak i sędziom w ewaluacji winy lub niewinności. Skuteczny, przekonujący apel do emocji mógł przyczynić się do uniewinnienia oskarżonego, co też podkreśla Demostenes wymieniając gniew (ὀργή) jako jedną z możliwych πρόφασεις (21.38, 41). Istotą tego apelu nie była jednak drobiazgowa analiza psychiki oskarżonego, której celem w nowożytnych systemach jest stwierdzenie obecności lub braku *mens rea*, lecz niemal mechanicznie pojmowany kauzalizm.²² Zabójstwo uznawano za dokonane ἀκουσίως lub μὴ ἐκ προνοίας wtedy, gdy obrońca zdołał przekonać trybunał, że *arche* zdarzeń, leżała poza jego osobą – nawet jeśli to on sam zadał śmiertelny cios. Pierwszą przyczyną mogła być na przykład prowokacja ze strony ofiary. Pierwszą przyczyną, leżącą poza osobą sprawcy, mogło być również to, co dziś opisuje się jako ‘siła wyższa’, *vis maior*.

Ten sam kauzalizm, opierający się na quasi-fizycznej lokalizacji *arche*, wyraźnie rysuje się jeszcze w dyskursie filozoficznym, gdzie szczególnej elaboracji podlega w systemie etycznym Arystotelesa. Stagiryta wyróżniał trzy podstawowe rodzaje krzywd (βλάβαι): ἀτυχήματα, ἀμαρτήματα i ἀδικήματα (EN 1135b 11-25; *Rhet.* 1374b 4-9). Kryterium owego –

¹⁹ Rozróżnienie to wiąże się z kontrowersją dotyczącą definicji wyrażenia ἐκ προνοίας; niektórzy widzą w nim techniczny synonim pojęcia ἐκουσίως, *harmful intent* inni natomiast odczytują je w znaczeniu bliższym współczesnej ‘premedytacji’, *malice aforethought*, e.g. Carawan 1998: 114n. W tym pierwszym przypadku μὴ ἐκ προνοίας (= οὐχ ἐκουσίως) byłoby równoważne ἀκουσίως, ten drugi natomiast implikuje istnienie jakiejś kategorii pośredniej, dla której ateńskie prawo nie przewidywało osobnego miejsca.

²⁰ To właśnie słynny, przytoczony przez Arystotelesa (MM 1188b), casus oskarżonej o zabójstwo przed trybunałem Areopagu kobiety, która podała swemu mężowi φίλτρον nieumyślnie zabiła go: uwolniona od zarzutu ‘ἐκ προνοίας’ została uniewinniona (ἀποφυγεῖν), por. MacDowell 1963: 46; Carawan 1998: 113 zwraca jednak uwagę, iż tekst Arystotelesa ‘is certainly no proff that a verdict for the defendant was a full reprieve from all penalties’.

²¹ Mam tu na myśli sytuację, w której ofiara zginęła na miejscu, a nie w wyniku odniesionych ran dopiero po kilku dniach; tej ostatniej sprawy dotyczy Ant. 4, gdzie też obrońca argumentuje, ofiara zmarła διὰ τὴν τοῦ ιατροῦ μοχθηρίαν καὶ οὐ διὰ τὰς πλήγας (4.2.4).

²² Por. Carawan 1998: 71-8; warto przy tym zwrócić uwagę na argumentację obrońcy w Ant. 4.2: pierwszą *refutatio* oskarżenia (4.2.4) stanowi wspomniany zarzut pod adresem lekarza, całkowicie zdejmujący odpowiedzialność z oskarżonego; druga natomiast opiera się na następującej argumentacji: διὰ τὸν ἄρξαντα αἱ πληγαὶ γινόμεναι τοῦτον αἴτιον τοῦ θανάτου (...) ἀποφαίνουσιν ὄντα (4.2.6).

skądinąd bliskiego etyce nowożytnej – podziału jest właśnie lokalizacja ‘pierwszej przyczyny’ (ἀρχή) wyrządzonej krzywdy. Pierwszy rodzaj, ἀτυχήματα, cechuje nieobecność arche w podmiocie ‘działającym’ (jeśli imiesłów ‘działający’ jest tu w ogóle na miejscu), drugi zaś – sytuacja odwrotna: ἀμαρτάνει μὲν γὰρ ὅταν ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ἢ τῆς αἰτίας, ἀτυχεῖ δ' ὅταν ἔξωθεν (EN 1135b 18n). Z kolei ἀμαρτήματα i ἀδικήματα różni obecność κακία w podmiocie działającym. Czym wyraża się owa κακία? Wiedzą, która w rozważanym fragmencie wydaje się nadrzędnym kryterium podziału i zarazem gradacji: παραλόγως – ἀτύχημα, μὴ παραλόγως – ἀμάρτημα, εἰδώς – ἀδικήμα. W EN znaleźć można ponadto rozróżnienie dwóch rodzajów ἀδικήματα: I dokonanych ἐκ προαιρέσεως i II pozbawionych tego elementu. Te ostatnie wynikać mogą z sytuacji przymusowych (ἀναγκαῖα ἢ φυσικά) lub afektu (διὰ θυμόν), przez co sprawcy ich nie są postrzegani jako niegodziwcy (ἄδικοι, πονηροί), w przeciwieństwie do tych pierwszych. Warto przy tym podkreślić, że afekty rozróżnione zostają w systemie Arystotelesa od żądz (ἐπιθυμῖαι): tak jedne jak i drugie sprzeczne są z προαίρεσις, w większym stopniu dotyczy to jednak afektów (EN 1111b). Równie istotną dla zrozumienia roli intencji i odpowiedzialności w systemie etycznym Arystotelesa jest teoria aktów wolicjonalnych (EN 1109b 30-1112a 17), gdzie rozróżnione są czyny dokonane ἀκούσιως²³ i te dokonane ἐκούσιως. Te ostatnie podlegają moralnej ewaluacji (ἔπαινοι, ψόγοι), te pierwsze zaś zasługują na ‘wybaczenie, niekiedy zaś litość’ (συγγνώμης ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου). Postępowanie ἀκούσιως obejmuje czyny dokonane βίᾳ lub δι’ ἄγνοιαν, przy czym ta pierwsza kategoria obejmuje jedynie bezpośredni fizyczny przymus,²⁴ tej drugiej natomiast wyróżnić można dwie postaci: ἄγνοια niezależna od działającego podmiotu (ἄγνοια, ἥς μὴ αὐτοὶ αἴτιοι, EN 1113b 24n) i taka, za którą on również ponosi odpowiedzialność (EN 1113b 29-34). Z kolei czyny dokonane pod wpływem przymusu pośredniego, określane konsekwentnie jako ἀναγκαῖα, traktowane są jako przypadki graniczne (EN 1110a 4-1110b 7, por. też EE 1225a 2-9), bliższe jednak postępowaniu ἐκούσιως (μᾶλλον δ' ἔοικεν ἐκούσιοις); w innych pismach jednak również i te czyny kwalifikowane są jako postępowanie ἀκούσιως (MM 1.15.1n); w zależności od towarzyszących im okoliczności, od owej ἀνάγκη, która zmusza do ich dokonania mogą one niekiedy zasługiwać na wybaczenie, a niekiedy wręcz na pochwałę (ἔπαινος, EN 1110a). Wreszcie wśród ἐκούσια wyróżnia się postępowanie κατὰ προαίρεσιν,²⁵ obok którego wymieniane są czyny dokonane pod wpływem rozmaitych πάθη, w szczególności zaś gniewu (θυμός, ὀργή). Kryterium rozróżnienia znowu stanowi lokalizacja arche działania.²⁶ Owa triadyczna klasyfikacja ludzkiego postępowania – pojmowanego obiektywnie, jako krzywdy i subiektywnie, jako akty wolicjonalne – uznać można za symetrycznie komplementarne. W rzeczywistości owa symetria w sposób nie budzący wątpliwości dotyczy przypadków skrajnych: ἀτυχήματα – ἀκούσια i ἀδικήματα II – ἐκούσια κατὰ προαίρεσιν. Jak natomiast zdefiniować z punktu widzenia wolicjonalności ἀμαρτήματα, których arche lokalizowana jest w podmiocie działającym (ἀμαρτάνει μὲν γὰρ ὅταν ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ)? Czy wolicjonalnie graniczne przypadki, określane jako ἀναγκαῖα, można jednoznacznie utożsamiać z ἀδικήματα I? Do tej

²³ ἀκούσια stanowią z kolei część większej grupy czynów określanych jako οὐχ ἐκούσια, spośród których wyróżnia je obecność cierpienia (ἐπιλυπον) i żalu (μεταμέλεια), EN 1110b 18n.

²⁴ οἷον εἰ πνεῦμα κομίσει ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες (EN 1110a 3n).

²⁵ Na temat trudności związanych z przekładem pojęcia προαίρεσις ('intention', 'purpose', 'choice', 'purposive choice') zob. eg. Chamberlain 1984: 148n.

²⁶ βίαιον δὲ οὐ ἀρχὴ ἔξωθεν (EN 1110a 1, por. 1110b 16), πράττει δὲ ἐκὼν καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὣν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μὴ. ἐκούσια δὲ τὰ τοιαῦτα (EN 1110a 15-18, por. 1110b 4), ὄντος δ' ἀκούσιου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὐ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότε (EN 1111a 22n).

ostatniej grupy zapewne można zaliczyć czyny dokonane pod wpływem gniewu i innych afektów,²⁷ jednak te, które wynikają z działania *vis maior* niełatwo poddają się kwalifikacji. Dwuaspektowość postępowania ludzkiego – pojmowanego obiektywnie (βλάβαι) i subiektywnie (akty wolicjonalne) – jest kluczowym elementem systemu etycznego Platona. Wynika to z przypisywanego Sokratesowi ‘intelektualizmu etycznego’ (eg. Lg. 860c-61d), który zakłada, iż każdy zły postępek wynika z niewiedzy, każdy zatem, pojmowany jako akt wolicjonalny, musi być czynem dokonanym ἀκούσιως. Naturalnie przeczy to zdrowemu rozsądkowi, gdyż oznaczałoby np., że sprawca okrutnego morderstwa powinien być traktowany na równi z mimowolnym zabójcą.²⁸ Wyjściem z owego paradoksu jest właśnie zaproponowany w *Prawach* przez Gościa z Aten sposób rozważania danego postępkę z jednej strony jako aktu wolicjonalnego, gdzie można przyjąć, iż złoczyńca postępuje ἀκούσιως, z drugiej zaś jako krzywda w stosunkach międzyludzkich (ἐν ταῖς κοινωνίαις, Lg. 862b).²⁹ O ile, zgodnie z pryncypiami etycznego intelektualizmu, każdy akt niesprawiedliwości (ἀδικία) uznawany jest za ἀκούσιον, o tyle βλάβαι podlegać już mogą tradycyjnej kwalifikacji.³⁰ Trzy wymienienia Platon przyczyny wyrządzonych krzywd (Lg. 863a-e): gniew (θυμός), żądze (ἡδονή) oraz niewiedza (ἄγνοια). Tej ostatniej wyróżnione są dwie postaci: ‘prosta’ ἀπλοῦν i ‘złożona’ (διπλοῦν), która, ‘pod pozorem wiedzy’ (δόξη σοφίας) może być przyczyną wielkich ἀμαρτήματα, jeśli podmiot działający dysponuje siłą i możliwościami (μετὰ μὲν ἰσχύος καὶ ρώμης).

Czy platońską ἄγνοια utożsamiać można z niewiedzą Arystotelesa, czy też raczej z etycznym intelektualizmem Sokratesa? Opinie na ten temat są podzielone, choć przeważa pogląd wiążący ją z tym drugim.³¹ Problem ten nie zostaje bowiem jednoznacznie rozstrzygnięty w ilustrujących teoretyczne rozważania exemplach: prawach idealnej Magnezji. Pierwszy i najbardziej rozbudowany przykład, prawa dotyczące zabójstwa, wyszczególniają trzy jego postaci, (zabójstwa pojmowanego jako szkody):³² φόνος ἀκούσιος, φόμος [ἐκ θυμοῦ] i φόμος ἐκ προνοίας. Przykłady sytuacji w których zastosowanie miałyby prawa dotyczące tego pierwszego: εἴτε (...) πώματος ἢ σίτου δόσει (Lg. 865b) wydają się sugerować aktywne postępowanie, którego źródłem jest bliska arystotelesowej ἄγνοια niewiedza. Z kolei zabójstwa jako czyny ἐκούσια καὶ κατ' ἀδικίαν πᾶσαν γιγνόμενα (869e) wynikają z przemocy, wręcz tyranii, władających duszą żądz (870a). Przewidziana dla tych deliktów kara to śmierć – niekiedy szczególnie wymyślna.³³ Na szczególną uwagę zasługuje natomiast kategoria zabójstwa w afekcie. Prawa wyróżniają bowiem dwie jego postaci: z jednej strony kwalifikują się tutaj czyny oczywiste z punktu widzenia nowożytnej etyki i jurysprudenji, wynikające z impulsu chwili, czy też, słowami Platona ἀπροβουλεύτως ὀργῇ τι (867c); z drugiej zaś mowa tu o zabójstwach dokonanych θυμῷ μὲν, μετ' ἐπιβουλῆς δὲ (867c), co wyraźnie sugeruje premedytację.³⁴ Wprawdzie sankcje przewidziane wobec tego drugiego były surowsze niż dla dokonanego ἀπροβουλεύτως ὀργῇ τι, dużo łagodniejsze jednak niż

²⁷ Z jednej strony Arystoteles nie kwalifikuje ich jako ἀκούσια: ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν (EN 1111a 24n), nie uznaje ich jednak również za dokonane κατὰ προαίρεσιν: διὸ καλῶς τὰ ἐκ θυμοῦ οὐκ ἐκ προνοίας κρίνεται (EN 1135b 25n).

²⁸ Więcej na temat znaczenia intelektualizmu etycznego dla platońskiej penologii por. Saunders 1994: 141nn.

²⁹ Por. Ar. EN 1135n 11n.

³⁰ Por. Saunders 1994: 141nn.

³¹ Saunders 1994: 147-50 (z omówieniem literatury przedmiotu).

³² Powszechnie uznawana kategoria φόμου δικαίου jako ‘krzywda’ pojmowana być nie może.

³³ Dla niewolnika, który zabił własnego pana przewidywał Platon śmierć przez ubiczowanie (ściślej mówiąc biczowany tak długo, jak nakaże strona oskarżająca, jeśli zaś i to przeżyje – uśmiercony: μαστιγώσας ὅπόσας ἂν ὁ ἐλὼν προστάτῃ, εἴανπερ βίῃ παιόμενος ὁ φονεὺς, θανατωσάτω, 872c).

³⁴ LSJ (powołując się na zastosowanie tej formuły w tym samym tekście kilka linijek wcześniej): μετὰ ἐπιβουλῆς designedly; por. Saunders 1994: 225: ‘he kills deliberately and without remorse’.

dla dokonanego w afekcie. Krótko mówiąc, rozmyślne zabójstwo uznawane było godnym łagodniejszej kary, tylko dlatego, że wynikało ze szczerej nienawiści.³⁵

Zarówno w dyskursie moralno-prawnym, jak też filozoficznym problem kwalifikacji zabójstwa wiąże się ściśle z dyskursem rytualno-religijnym. Dokonane nieumyślnie zabójstwo, również takie, które z punktu widzenia współczesnego prawa uznanoby niezawinionym, wiązało się bowiem z rytualną nieczystością, czego najbardziej wymownym świadectwem jest apel hipotetycznego oskarżyciela w sprawie dotyczącej problemu φόνοσ ἀκούσιος, będącej przedmiotem II *Tetralogii* Antyfonta: ὑμᾶς δὲ ἀξιῶ (...) εἴργοντας ὧν ὁ νόμος εἴργει τὸν ἀποκτείναντα μὴ περιορᾶν τὴν πόλιν ὑπὸ τοῦτου μαινομένην (3.1.2). W ateńskim dyskursie rytualno-religijnym funkcjonowało wiele kategorii rytualnej nieczystości: za wiążące się w taki czy inny sposób z μῖασμα uchodziły najbardziej fundamentalne i nieuchronne aspekty życia ludzkiego jak poród i zgon.³⁶ Rytualna nieczystość związana z zabójstwem miała jednak na tym tle szczególny charakter: nie tylko pojmowano ją jako zjawisko niemal fizyczne, zaraźliwe, szerzące się *per contiguitatem* i dlatego podlegające stosownej 'kwarantannie' – skażony człowiek nie powinien pojawiać się w miejscach publicznych, szczególnie zaś w sanktuariach religijnych. Towarzyszące zabójstwu μῖασμα kojarzone było również z obecnością / działaniem gniewnej duszy ofiary. Tylko φόνοσ δίκαιος nie wiązał się z μῖασμα, zabójca nie musiał poddawać się rytualnemu oczyszczeniu.

Wreszcie dyskurs mityczno-historyczny; najbardziej wymownych przykładów problematyzacji kwestii odpowiedzialności dostarczają, jak zwykle, narracje Herodota. W tzw. 'lidyjskim *logos*', którego związki z dyskursem tragicznym wskazywane są już od dawna,³⁷ wskazać można historię Atysa, syna Krezusa, którego gwałtowna śmierć przepowiedziana zostaje królowi we śnie; zostaje on zgładzony w nieszczęśliwym wypadku na polowania przez Adrastosa, oczyszczonego wcześniej przez Krezusa wygnańca, który tym samym był jego gościem i przyjacielem (ξένος). Tenże Adrastos ostatecznie odebrał sobie życie, wcześniej jednak sam Krezus *expressis verbis* uwolnił go od winy: εἰς δὲ οὐ σὺ μοι τοῦδε τοῦ κακοῦ αἴτιος, εἰ μὴ ὅσον ἀέκων ἐξεργάσαιο, ἀλλὰ θεῶν κού τις, ὅς μοι καὶ πάλαι προεσήμαινε τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι (1.45). Krezus nie uwalnia Adrastosa od winy dlatego, że zgładził on jego syna ἀέκων: wręcz przeciwnie, to właśnie jest jedynym – ograniczonym – zakresem jego osobistej odpowiedzialności (εἰ μὴ ὅσον κτλ.). Uwalnia go natomiast dlatego, że *arche* zdarzenia leży poza osobą zabójcy. Jeszcze bardziej wymowna jest pod tym względem historia Eueniosa Apolloniaty (9.93n): nie dopełnił on (religijnego?) obowiązku strzeżenia owiec poświęconych Heliosowi. Gdy zasnął na warcie, wilki pożarły znaczną część stada, za co Apolloniaci ukarali go oślepieniem. Wówczas jednak bogowie zesłali na miasto klęskę nieurodzaju, oburzeni niesprawiedliwością, która spotkała Eueniosa: oznajmili bowiem Apolloniatom przez wyrocznię, że to oni sami zesłali wilki (ἔφραζον (...) αὐτοὶ ἐφορμήσαι τοὺς λύκους), zaś Euenios – mimo ewidentnego zaniedbania z jego strony – nie ponosi winy za całe zdarzenie. Wreszcie znana historia nieszczęśliwego końca zwycięzcy spod Maratonu, Miltiadesa (6.133n): podczas oblężenia Paros, za radą i wskazówkami

³⁵ Warto zwrócić podkreślić, że tego rodzaju argument nie mógł zaistnieć w dyskursie moralno-prawnym, czego jednoznacznym świadectwem jest D. 21.41: Demostenes wskazuje tutaj gniew jako πρόφασις czynu, podkreślając jednak, że dotyczyć to mogło jedynie człowieka który postępował ἄφρων τὸν λόγισμον φθάσας; krzywdy wyrządzone po długim czasie οὐ μόνον δήπου τοῦ μὴ μετ' ὀργῆς ἀπέχει, ἀλλὰ καὶ βεβουλευμένος ὁ τοιοῦτος ὑβρίζων ἐστίν (na temat 'redundant μὴ' zob. MacDowell 1990 ad loc.)

³⁶ Śmierć: Parker 1983: 30-48; poród: 48-52; rzecz znamienita: brak jakichkolwiek świadectw sugerujących rozpowszechnioną w innych kulturach koncepcję nieczystości wiążącej się z menstruacją (ibid. 99nn).

³⁷ Najnowsze ujęcie tego tematu przedstawia Chiasson 2003; na temat związku dyskursu tragicznego i historycznego v.s.

kapłanki Timo, wódz popełnił jakiegś *sacrilegium* (εἴτη κινήσοντά τι τῶν ἀκινήτων εἴτε ὁ τι δὴ κοτε πρήξοντα), które, jak sądził, miało przyczynić się do zwycięstwa nad wyspiarzami. Rzecz jednak skończyła się zupełnie nie po jego myśli: w sanktuarium uległ wypadkowi i w złym stanie zdrowia odpłynął zostawiając Paros nieujarzmioną. Z powodu doznanej kontuzji Miltiades zmarł po kilku miesiącach zaś niepowodzenie wyprawy zaowocowało oskarżeniem i grzywną (choć oskarżyciel, Ksanthippos, żądał kary śmierci). Paryjczycy natomiast schwytawszy Timo postanowili ją zgładzić tak za zdradę (ὥς ἡγησαμένην τοῖσι ἐχθροῖσι τῆς πατρίδος ἄλωσιν) jak też *sacrilegium* (τὰ ἐς ἔρσενα γόνον ἄρρητα ἱρὰ ἐκφῆνασαν Μιλτιάδῃ), zanim jednak wyrok wykonali, postanowili w tej sprawie poradzić się Delf. Odpowiedź dana przez Pytię wydawać się może zaskakująca: οὐ Τιμοῦν εἶναι τὴν αἰτίην τούτων, ἀλλὰ (δεῖν γὰρ Μιλτιάδῃ τελευτᾶν μὴ εὖ) φανῆναί οἱ τῶν κακῶν κατηγεμόνα. Trudno jednoznacznie określić, w jaki sposób postać Timo funkcjonowała w omawianej narracji; raczej jednak nie była ona paryjskim Wallenrodem, niezrozumianym przez rodaków, lecz po prostu zdrajczynią. *Casus* ten byłby zatem szczególnie wymowną ilustracją znaczenia transcendentnej konieczności (δεῖν) dla ewaluacji indywidualnej odpowiedzialności w dyskursie mityczno-historycznym. Boska czy też raczej transcendentna interferencja może tu funkcjonować nie tylko jako argument na rzecz uniewinnienia sprawcy występkę dokonanego (na planie ludzkim) ἀκουσίως, lecz także ἐκουσίως.³⁸

Problem zabójstwa jako pierwszej krzywdy, rzecz znamienita w porównaniu z elzbietańskim dramatem zemsty, dotyczy tylko niektórych tragedii attyckich. Wśród tych zachowanych wymienić można jedynie *Hekabe* i, oczywiście, tragedie rodu Atrydów, przedstawiające sekwencję odwetowych zabójstw, gdzie zemsta staje się kolejną krzywdą, domagającą się kolejnej zemsty. Centralnym wydarzeniem w każdej spośród zachowanych dramatyzacji mitu Atrydów jest zgładzenie Klytajmestry przez Orestesa; kluczowym elementem ewaluacji tego aktu zemsty jest z kolei ocena postępowania ofiary zemsty, tj. zabójstwa Agamemnona, tego zaś – ocena ofiarowania Ifigenii. Pragmatyka moralnej ewaluacji tego ogniwa owego łańcucha aktów zemsty powinna też otwierać nasze rozważania.

Na początek jedno zastrzeżenie: aktualnie zgładzenie Ifigenii traktować będziemy wyłącznie jako zabójstwo, z pominięciem rytualnego kontekstu całego zdarzenia, który ma też niebagatelne znaczenie dla jego moralnej ewaluacji. Czy w kontekście ateńskiego dyskursu moralno-prawnego Agamemnon miał prawo zgładzić Ifigenię? W jaki sposób wersja Ajschylosa różni się pod tym względem od przekazanych w obydwu *Elektrach*? Jeden element pragmatyki moralnej ewaluacji z pewnością jest dla wszystkich wersji wspólny: w dyskursie moralno-prawnym klasycznych Aten ojciec, κύριος οἴκου, nie posiadał prerogatyw rzymskiego *pater familias*; nie miał władzy życia i śmierci nad swoimi dziećmi.³⁹ Tym samym zgładzenie Ifigenii nie mogło funkcjonować w kontekście owego dyskursu jako uzasadnione *per se*; aby uznać je za φόνος δίκαιος, musi on podlegać takiej samej legitymizacji, jak każde ‘inne’ zabójstwo. Wyraźnie też widać, że legitymizacja tego rodzaju jest tu niemożliwa: zgładzenie Ifigenii nie spełnia żadnych kryteriów (v. s.), które pozwoliłyby ‘sklasyfikować’ je jako φόνος δίκαιος. Ifigenia nie jest przyłapanym in flagranti złodziejem czy cudzołożnikiem; nie jest też skazanym na wygnanie zabójcą, nie dąży do przewrotu ustrojowego, nie napada na Agamemnona z zamiarem pozbawienia go życia etc.

³⁸ Na temat kwestii ludzkiej odpowiedzialności i ponadludzkiej interferencji w narracjach Herodota zob. Harrison 2000: 223–43 oraz R. Vignolo-Munson, *Ananke in Herodotus*, JHS 121 (2001).

³⁹ Daube 1938: 169; MacDowell 1978: 91; por. też B. Strauss, *Fathers and Sons in Athens*, London 1993: 63; to raczej (skądinąd niebagatelne) *argumenta ex silentio*: tego rodzaju zabójstwa nie podlegają jakiegokolwiek szczególnej kategoryzacji (jako np. φόνος δίκαιος), skąd też można wnosić, że traktowane były jako φόνοι ἐκ προνοίας.

Jedyną 'linią obrony' może zatem w tym przypadku być odnalezienie w tym zdarzeniu dramatycznym elementów $\phi\acute{o}\nu\omicron\varsigma \mu\grave{\eta} \acute{\epsilon}\kappa \pi\rho\omicron\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$ / $\phi\acute{o}\nu\omicron\varsigma \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$.

Z całą pewnością zgładzenie Ifigenii poprzedzone jest deliberacją – *explicite* przedstawiają to wszystkie omawiane dramaty: $\beta\alpha\rho\epsilon\iota\alpha \mu\acute{\epsilon}\nu \kappa\eta\rho \kappa\tau\lambda.$ (Ag. 206-11); $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\alpha \acute{\epsilon}\varsigma \omicron\upsilon\varsigma \eta\kappa\iota\sigma\tau'$ $\acute{\epsilon}\chi\rho\eta\eta\nu \eta\kappa\iota\sigma\tau'$ $\acute{\epsilon}\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\nu$ (E. El. 1011n); $\pi\omicron\lambda\lambda\grave{\alpha} \kappa\acute{\alpha}\nu\tau\iota\beta\acute{\alpha}\varsigma$ (S. El. 575). Tym samym, nawet jeśli interpretować wyrażenie-kategorię $\acute{\epsilon}\kappa \pi\rho\omicron\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$ w zawężonym, bliższym współczesnemu znaczeniu, postępowanie Agamemnona spełnia jej kryteria; kwestia tzw. *harmful intent* i związanej z nią szeroko pojętej kategorii $\phi\acute{o}\nu\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\kappa \pi\rho\omicron\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$ wydaje się tu chyba oczywista. Mimo to jednak zręczny obrońca mógłby próbować przekonać Areopagitów, że *arche* owego celowego działania poprzedzonego deliberacją leży poza Agamemnonem; najbardziej jednoznacznie kwestia ta przedstawiona jest w *Elektrze* Sofoklesa; $\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon \delta\grave{\epsilon} \tau\eta\nu \kappa\upsilon\nu\alpha\gamma\omicron\nu\omicron\nu$ $\text{''}\text{Αρτεμιν}$ (563) – tymi słowami rozpoczyna się przypisana tytułowej bohaterce apologia Agamemnona. Wprawdzie kwestia ponadludzkiej predeterminacji, nie miała znaczenia dla ewaluacji odpowiedzialności w dyskursie moralno-prawnym,⁴⁰ z działaniem Artemidy wiąże się tu jednak nader konkretny, wymierny i całkowicie 'ludzki' czynnik. $\omicron\upsilon \gamma\grave{\alpha}\rho \eta\eta\nu \lambda\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ | $\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta \sigma\rho\alpha\tau\omega\acute{\nu} \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma \omicron\iota\kappa\omicron\nu \omicron\upsilon\delta' \acute{\epsilon}\iota\varsigma \text{''}\text{Ιλιον}$ (273n) – tę właśnie $\acute{\alpha}\pi\lambda\omicron\iota\alpha$ (być może, też $\kappa\epsilon\nu\alpha\gamma\gamma\eta\varsigma$ (Ag. 188), na co wskazywać mógłby mityczny kontekst) odczytywać można jako właściwą, 'ludzką' *arche* ofiary aulidzkiej. Zgładzenie Ifigenii to jawiłoby się tym samym nie tyle 'mniejszym złem', co zdarzeniem, którego pierwsza przyczyna leżała poza samym Agamemnonem; on sam zostaje zmuszony, $\beta\iota\alpha\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$ (575) do dokonania ofiary.⁴¹ To ostatnie pojęcie dość wyraźnie sugeruje miejsce omawianego zdarzenia w kontekście dyskursu filozoficznego: wprawdzie ofiarowanie Ifigenii trudno uznać za czyn dokonany pod wpływem przymusu bezpośredniego, niewątpliwie jednak zakwalifikować można go do kategorii $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\alpha$, co jednoznacznie wskazuje, iż w systemie etycznym Arystotelesa Sofoklejski Agamemnon nie byłby $\mu\omicron\chi\theta\eta\rho\acute{\omicron}\varsigma$, a zapewne zasługiwałby również na wybaczenie czy wręcz uznanie. Cała narracja wprowadzona zostaje wyrażeniem $\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\gamma\omega \kappa\lambda\acute{\upsilon}\omega$, co może – choć nie musi – sugerować swego rodzaju epistemologiczny cudzysłów, dystans samej osoby mówiącej,⁴² Elektry wobec treści wypowiedzi, narracja ta jednak pozostaje jedynym pełnym opisem wydarzeń aulidzkich w dramacie Sofoklesa, który też, co istotne, nie podlega refutatio ze strony antagonistki Elektry, Klytajmestry.⁴³

Podobnej apologii trudno szukać w analogicznej *rhexis* Elektry Eurypidesa; problem etycznej oceny ofiary aulidzkiej poruszany jest wyłącznie w rozpoczynającej agon wypowiedzi Klytajmestry. Jak nietrudno się domyślić, nie ma tu miejsca dla problemu ewentualnej ponadludzkiej (pre)determinacji postępowania Agamemnona. Łańcuch przyczynowo-skutkowy przedstawiony zostaje wyłącznie na 'planie ludzkim', gdzie za *arche* wydarzeń uchodzi frywolność Heleny: $\nu\upsilon\nu \delta' \omicron\upsilon\nu\epsilon\chi'$ $\text{''}\text{Ελένη μάργος ἦν κτλ.}$ (1027). Mimo iż jest ona niezależna od postępowania i zamysłów Agamemnona, nie może, oczywiście, być uznana za

⁴⁰ Tym samym znaczenia nie miałyby również 'właściwa' *arche* zdarzeń aulidzkich, tj. niebaczone $\acute{\epsilon}\pi\omicron\varsigma \tau\iota$ (569) Agamemnona, którym wzbudził gniew Artemidy.

⁴¹ Argumentacja ta bywa rozmaicie odczytywana; przyjmowana bezkrytycznie we wcześniejszych interpretacjach (e.g. Bowra 1944: 238 – z pewnymi zastrzeżeniami („this answer may seem artificial or inhuman”), Maddalena 1963: 178n, Perotta 1963: 310, Ronnet 1969: 209n, por. też podsumowanie literatury w Segal 1969: 536, p. 84) została zakwestionowana w nowszych; Kells (1973: 126n) kategorycznie uznaje, że żaden inteligentny człowiek nie mógłby jej zawierzyć (co poparte zostaje trywialną interpretacją szaleństwa Ajasa); podobnie też Segal 1981: 271 (por. też Segal 1966: 536 p. 84), Winnington-Ingram 1983: 220 (i p. 15), 232, Blundell 1989: 167n („Agamemnon becomes a pawn in the debate between his wife and daughter”); tendencja ta, jak zwykle, doczekała się również 'reakcji' krytyków argumentujących na rzecz bardziej literalnego odczytywania narracji Elektry, por. Erp Taalman Kip 1996: 517nn; MacLeod 2001: 86nn.

⁴² Erp Taalman Kip (1996: 519) kładąc nacisk na wcześniejszy element tej frazy („as I am told” zamiast „as I am told”) odczytuje z niej sugestię, że Elektra 'is better informed than her mother or that Clytaemnestra is unwilling to accept the truth'.

⁴³ Na co zwraca uwagę Maddalena 1963: 178.

okoliczność kwalifikującą zgładzenie Ifigenii jako φόνοϛ ἀκούσιος czy też μὴ ἐκ προνοίας. Nie uruchamiała ona bowiem nieuchronnego łańcucha przyczynowo-skutkowego prowadzącego do ofiary: w przeciwieństwie do narracji sofoklejskiej Elektry, tutaj Agamemnon nie został zmuszony do zgładzenia swojej córki. Jako pozytywny paradygmat natomiast przedstawiona tu zostaje hipotetyczna ofiara *pro publico bono*: κεί μὲν πόλεωϛ ἄλλωσιν ἐξιώμενοϛ | ἢ δῶμ' ὀνήσων τᾶλλα τ' ἐκσώϊζων τέκνα | ἔκτεινε πολλῶν μίαν ὕπερ, συγγνώστ' ἂν ἦν (1024nn). Ostatnie zdanie wydaje się zarazem wyznaczać miejsce owego hipotetycznego postępku w dyskursie filozoficznym: w systemie etycznym Arystotelesa złożenie Ifigenii w ofierze πρὸ πόλεωϛ niewątpliwie byłoby czynem zasługującym na wybaczenie (συγγνώμη), a być może (czego argumentacja Klytajmestry już nie sugeruje) – na pochwałę. Mityczną – a także tragiczną – egzemplifikacją tej ostatniej sytuacji jest ofiara Erechteusa.⁴⁴ φιλῶ τέκν' ἀλλὰ πατρίδ' ἐμήν μᾶλλον φιλῶ (fr. 360 K = 51 A) – ta przypisana Praxithei, małżonce tytułowego bohatera Erechteusa Eurypidesa i zarazem matce przeznaczonych na ofiarę πρὸ πόλεωϛ córki, jest wymownym podsumowaniem długiej *rhesis* (fr. 360 K = 50 A), w której przedstawione zostają stojące za tą decyzją racje. Ofiarowanie Chtonii, córki Erechteusa, jakkolwiek poprzedzone deliberacją, czy też ‘postanowieniem’ (προαίρεσις), których wyrazem jest choćby wspomniana *rhesis* Praxithei, trudno uznać za φόνοϛ ἐκ προνοίας; wymuszone okolicznościami – podobnymi do sytuacji zarysowanej w narracji Sofoklejskiej Elektry – mogłoby raczej uchodzić za φόνοϛ ἀκούσιος. ‘Zabójstwo’ to jednak funkcjonowało w ateńskim dyskursie moralno-prawnym jako παράδειγμα godnego najwyższych pochwał poświęcenia dla ojczyzny: w tym właśnie celu mówca Likurg przytacza w całości wspomnianą *rhesis* Praxithei (100n).

Wreszcie najmniej jednoznaczna pod względem etycznym wersja tego zdarzenia – opis ofiary aulidzkiej przedstawiony w parodos Agamemnona. Czy w świetle przedstawionych w lirycznej narracji chóru okoliczności zgładzenie Ifigenii można uznać za coś innego niż φόνοϛ ἐκ προνοίας? Czy na ‘planie ludzkim’ można odnaleźć okoliczności ‘zmuszające’ Ajschylejskiego Agamemnona do zgładzenia Ifigenii? Ograniczając się wyłącznie do tego aspektu Dover wyróżnił cztery alternatywne wobec ofiarowania opcji otwierające się przed Agamemnonem w sytuacji jaką przedstawia parodos tragedii: samobójstwo; ucieczka; zaniechanie wyprawy; uporczywe oczekiwanie na powrót pomyślnego wiatru.⁴⁵ Wszystkie te możliwości określa on jednak jako ‘disagreeable or perilous’ (ibid.). Tego, że pierwsza z nich z pewnością byłaby taką, nie trzeba udowadniać. To samo tyczy się ostatniej: ani tekst ani też związana z nim tradycja mityczna nie dają podstaw, aby uważać, że niepomyślny wiatr miałby sam z siebie ustąpić. Dlaczego jednak ucieczka czy rozwiązanie armii i poniechanie wyprawy miałyby być ‘disagreeable or perilous’? Sam Dover nie udziela na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Udzielają jej za to inni. Niektórzy wskazują na mityczną tradycję, której dramatyczną instancją jest Ifigenia Aulidzka Eurypidesa: pozostali wodzowie, φιλόμαχοι βραβῆϛ nie zgodzą się na odwołanie ekspedycji i tak czy owak zgładzą Ifigenię (zapewne uprzednio ją pochwycawszy), nawet jeśli sam Agamemnon zdoła uciec.⁴⁶ Interpretacja nie ma jednak żadnego umocowania w tekście; brak nawet najbardziej odległej sugestii mogącej implikować takie właśnie jego odczytanie.⁴⁷ Explicite wyrażona w tekście parodos jest natomiast sugestia negatywnej ewaluacji porzucenia wyprawy (już to poprzez ucieczkę, już to rozwiązanie armii) – rzecz jasna kontekście dyskursu moralno-prawnego.

⁴⁴ Por. Lloyd 1992: 62; można tu naturalnie wskazać nadto dobrowolną ofiarę Menojkeusa w *Phoe*. i Makarii w *Hercl*. – tu jednak nie pojawia się kluczowa dla aktualnych rozważań figura ‘ojca-ofiarnika’ (Kreon explicite odrzuca tę rolę).

⁴⁵ 1973: 65.

⁴⁶ Denniston – Page xxvi; Willink (2004: 50 i p. 26), za D. Sansone (*Aeschylean Metaphors for Intellectual Activity*, Weisbaden 1975: 32 p. 33), określa tę propozycję jako ‘idiosyncratic’.

⁴⁷ Stąd też powszechna jej krytyka, por. e.g. Kitto 1997: 73 p. 5; Thiel 1993: 123 p. 181.

πῶς λιπόνους γένωμαι | ξυμμαχίας ἀμαρτῶν; (212n) – pyta retorycznie Agamemnon w przypisanej mu w *oratio recta* wypowiedzi. Istotą problemu jest tutaj pojęcie λιπόνους będące niedwuznaczną aluzją do funkcjonujących w dyskursie moralno-prawnym termini technici λιποτάχιον, λιποστράτιον, λιπονάυτιον.⁴⁸ Jak zauważył Fraenkel: ‘when the poet deliberately chose that clear-cut, ugly word λιπόνους, the Athenian audience could not feel the faintest doubt that here a possible criminal act had been mooted, and rejected. Such an action would be criminal for any member of the expedition, how much more for the supreme commander’ (2.123). Tak wyraźne zestawienie hipotetycznego porzucenia wyprawy z przestępstwem ściganym w ramach γραφή λιποταξίου, odnoszącej się do zarzutu porzucenia szeregu podczas walki,⁴⁹ wydaje się wyraźnie sugerować jego negatywną ewaluację w aspekcie pragmatycznym. Interpretacja ta została niedawno zakwestionowana;⁵⁰ Agamemnon, według argumentów polemiki, przedstawiony zostaje konsekwentnie jako ‘heroic chieftain’, będący ponad militarnymi i moralnymi zobowiązaniami Ateńczyków V wieku.⁵¹ Przykłady Achillesa, Neoptolemosa czy samego Odyseusza wskazują dobitnie, iż herosi wcale nie byli mniej heroiczni unikając (z własnej woli bądź nie) wyprawy wojennej. Stąd też wybór między λιπόνους a θυτήρ θυγατρὸς wcale nie musiał być tak tragiczny, jak sugerować mogłaby analogia tego pierwszego pojęcia z λιποτάχιον. Interpretacja ta zakłada, oczywiście, wzajemne przenikanie się dyskursu moralno-prawnego i mityczno-historycznego. Ten ostatni jednak wiąże się z daleko bardziej złożonymi problemami hermeneutycznymi.

W kontekście dyskursu mityczno-historycznego aulidzka ofiara pozostaje bowiem źródłem nierozstrzygniętych wątpliwości i tym samym polem nieustających, homeryckich bojów uczonych. Wiekowy ten spór zdążył zaowocować mnogością rozmaitych koncepcji, które też doczekały się niejednego syntetycznego (i krytycznego) zestawienia. Gwoli przejrzystości dalszych rozważań warto jednak – po raz kolejny – wymienić te najważniejsze. Aktualnie jednak, rozważając kwestię odpowiedzialności Agamemnona w odniesieniu do dyskursu mityczno-historycznego, ograniczymy się wyłącznie do ‘planu boskiego’. Jak już zaznaczono, interferencja wyższej, transcendentnej konieczności, działania bądź zamysłu już to konkretnych nazwanych po imieniu bóstw, już to nieokreślonych bliżej sił, może mieć fundamentalne znaczenie dla oceny odpowiedzialności człowieka za jego czyny. Kapłanka Timo *expressis verbis* całkowicie uwolniona została od winy (οὐ Τιμοῦν εἶναι τὴν αἰτίην τούτων), mimo iż, zapewne (a chodzi tu o funkcjonowanie danej postaci w narracji, nie zaś o historyczną Timo), dopuściła się zdrady postępując świadomie i dobrowolnie; jej postępek, mimo iż nie podlega w tekście Herodota ewaluacji, zapewne również uchodziłby za ἄνομον, ἀνόσιον, ἀνίερὸν τι. Jak zatem w owym splocie boskich i ludzkich celowości, jakim jawi się Ajschylejska Aulida, przedstawia się kwestia odpowiedzialności Agamemnona? Tekst jednoznacznie wskazuje boską przyczynę sprawczą, *arche* wydarzeń – jest nią Zeus Xenios: οὕτω δ’ Ἀτρέως παῖδας ὁ κρείσσων | ἐπ’ Ἀλεξάνδρῳ πέμπει ὁ ξένιος | Ζεὺς (60nn). Ofiary z kolei domaga się Artemida, choć motywy bogini nie zostają wyraźnie zarysowane; nie wiadomo dokładnie co wzbudza jej gniew, ani też jak jej żądanie ma się do wspomnianej wyżej woli Zeusa. Jak owe – sprzeczne bądź nie – boskie celowości przekładają się na problem decyzji i odpowiedzialności Agamemnona? W

⁴⁸ Por. Daube 1938: 170; Fraenkel 2.123; na temat funkcjonowania tych pojęć w dyskursie moralno-prawnym por. Carey 1989: 143n; Hamel 1998.

⁴⁹ Porzucenie szeregu podczas walki Hammel (1998: 398) uznaje za ‘nuclear definition’ pojęcia λιποτάχιον; w dyskursie moralno-prawnym określano nim jednak inne związane z tym pierwszym przewinienia jak dezercja (nie w obliczu wroga), odmowa służby wojskowej (λιποστράτιον, *ibid.* 399nn) czy niestawienie się na wezwanie (ἀστρατεία – *ibid.*, *passim*).

⁵⁰ Drew-Griffith 1991.

⁵¹ Drew-Griffith 1991: 174.

mnogości interpretacji można wyróżnić cztery podstawowe założenia hermeneutyczne: 1) Agamemnon nie miał żadnego wyboru, gdyż boska celowość całkowicie unieważnia celowość ludzką.⁵² W interpretacji tej problem sprzeczności żądania Artemidy z wolą Zeusa nie ma istotnego znaczenia dla ewaluacji postępowania Agamemnona: niezależnie od przyczyn, dla których ofiara jest warunkiem *sine qua non* wyprawy, musi się ona dokonać.⁵³ *Locus classicus* tej interpretacji to, oczywiście, słynne ἐπεὶ δ' ἀνάγκας ἔδου λέπαδνον (218) – rozmaicie pojmowana 'konieczność' rządząca postępowaniem Agamemnona.⁵⁴ Wyrażona nieco wcześniej deliberacja (206-11), jest jedynie pozorem.⁵⁵ Mimo iż ofiarowanie Ifigenii zostało mu, zgodnie z tą interpretacją, narzucone, ponosi on za nie odpowiedzialność, co stanowić ma 'the essence of Tragedy in its highest form',⁵⁶ na podobieństwo tragedii Edypa i innych.⁵⁷ 2) Pewną modyfikacją tej ostatniej interpretacji jest odczytywanie postępowania Agamemnona jako dokonanego pod wpływem ἄτη (222n)⁵⁸ – zesłanej, oczywiście, przez Zeusa. Działając pod wpływem 'zaślepienia' Agamemnon nie jest w stanie dokonać wyboru: jego deliberacja jest znowu li tylko pozorem; ogarnięty ἄτη Ajschylejski Agamemnon, podobnie jak Homerowy, ponosi odpowiedzialność za swój czyn, choć trudno uznać ją, nawiązując do terminologii Schelera, za typową 'winę moralną', bliższa jest ona 'winie tragicznej' (najbardziej typową instancją tej ostatniej jest interpretacja 4.) 3) Agamemnon wybór posiadał, zaś ofiara aulidzka jest splotem podwójnej przyczynowości: boskiej i ludzkiej;⁵⁹ interpretacja ta, jak wyznaje jeden z najbardziej prominentnych jej eksponentów, wymaga zawieszenia logicznej analizy przedstawionej w parodos *Agamemnona* sytuacji;⁶⁰ zgodnie z nią 'the sacrifice of Iphigeneia is necessary because of a fatal situation, and at the

⁵² Denniston-Page xxiii i n., por. też ad 218; Rivier 1968: 35nn.

⁵³ Denniston – Page oczywiście uwzględniają ten problem argumentując (xxv i n.), że Artemida *de facto* występuje przeciwko Zeusowi, oburzona wieszczym znakiem orłów pożerających ciężarną zajączyę, opisanych (136) jako πτανοὶ κύνες πατρὸς [scil. Διός]

⁵⁴ Denniston – Page mówi o 'compulsion' (xxiv-xxviii oraz ad loc.), wiążąc ją z działaniem Artemidy. Rivier (1968: 22) dostrzega ją w kilku elementach: 'l'ordre d'Artémis, l'alliance jurée et le fait de la guerre voulue par Zeus Xénios'; żaden nie wspomina o transcendentnej, abstrakcyjnej, personifikowanej Konieczności (Rivier (1968: 21) explicite odrzuca taką interpretację); por. też Fraenkel 'we should remember that «ἀνάγκη is much more the compulsion imposed on men in concrete circumstances than predestined rigid necessity»' (za Wilamowitz, *Gr. Trag.* 2.26).

⁵⁵ Denniston – Page niezbyt przekonująco argumentują (xxiv), że alternatywna możliwość zostaje wspomniana 'only to rule it out on the ground that it would not save his daughter'; Rivier (1968: 35) natomiast niejasno (i równie nieprzekonująco) dowodzi, że 'la délibération (...) aboutit à l'impasse, à l'impossibilité de choisir' którą to *impasse* przełamuje Artemis 'en raison de son poids supérieur d'ἀνάγκη'; czy fakt, iż deliberacji towarzyszy niemożność wyboru świadczy o braku możliwości wyboru?

⁵⁶ Denniston – Page xxii.

⁵⁷ Osobliwą elaboracją (popartą diagramem, 145) tej interpretacji jest hipoteza Bergsona (1982), który uważa ofiarowanie Ifigenii za akt *hybris* (141-3, stosując zresztą to pojęcie zupełnie bezkrytycznie), niemniej jednak będący częścią 'Schicksals grosser Plan' (144).

⁵⁸ Lloyd-Jones 1962: 191nn. Wersy te nie wspominają ἄτη explicite; Lloyd-Jones (1962: 191n) utożsamia Ajschylejską παρακωπὰ z Homerową ἄτη; Fraenkel z kolei zwraca uwagę na semantyczną responsję 222n i 385n; na temat utożsamienia παρακωπὰ z ἄτη por. też Dawe 1968: 97, 109nn. Lloyd-Jones objaśnia przy tym gniew Artemidy przez pryzmat Homerowej teologii z jej podstępami i θεομάχαι: jako bóstwo zupełnie niezależne od Zeusa wymusza ona ofiarę ponieważ (zgodnie z Homerową tradycją) jest po stronie Trojan (1962: 187n); wychodząc z podobnego założenia (niezależności bóstw) Griffith (1995: 83) w postępowaniu Agamemnona i jego boskiego patrona odczytuje elegancką analogię: 'each [scil. Agamemnon and Zeus] violates the person and prerogatives of his own daughter (Iphigeneia and Artemis, respectively)'.

⁵⁹ Lesky 1966: 80-3 oraz Dodds 1973 (oryg. 1960): 56nn; ten ostatni uznaje 'intricate play of human and daemonic purposes' (56) ilustrując tę zasadę zręcznym nawiązaniem do platońskiego αἰτία ἐλομένου θεός ἀναίτιος (*Resp.* 617e) – αἰτία ἐλομένου θεός παναίτιος (57), dalej jednak podkreśla on, że Agamemnon dokonał 'wrong choice' (57); zapewne też z tego właśnie powodu Lesky (1966: 81) – nie do końca słusznie – zalicza Doddsa (razem z Kitto) do zwolenników ostatniej z wymienionych interpretacji (5).

⁶⁰ Lesky 1966: 82: 'to insist upon logical consistency would mean that we should have to reject considerable parts of Aeschylus' tragedies'

same time is not only accepted but passionately desired by Agamemnon, and therefore he is responsible for it'.⁶¹ Stąd też słynna fraza ἀνάγκας ἔδω λείπαδ'ov oraz wyrażenie negatywna ocena moralna φρενὸς τρόπαια Agamemnona ilustrują dwa różne aspekty tego samego fenomenu. Agamemnon, oczywiście, ponosi całkowitą *moralną* odpowiedzialność za swój czyn. 4) Agamemnon wybór posiadał,⁶² lecz był to wybór tragiczny, każda z otwierających się przed nim możliwości jest równie zła.⁶³ Stąd też wina jego postrzegana jest jako egzemplifikacja fenomenu 'winy tragicznej', winy niezawinionej, w którą bohater popada raczej niż dopuszcza się; w sposób szczególny wiąże się to z 'niezawinioną' (z punktu widzenia nowożytnej etyki) winą Agamemnona jako dziedzica zbrodni Atreusa.⁶⁴ 5) Agamemnon wybór posiadał i wybrał źle;⁶⁵ zgodnie z tą ostatnią interpretacją 'patronat' Zeusa nad trojańską wyprawą nie jest czynnikiem unieważniającym ludzką wolę, lecz jedynie koincydencją dwóch celowości,⁶⁶ zaś żądanie Artemidy odczytywane jest jako próba powstrzymania Agamemnona przed rozpoczęciem wojny.⁶⁷ Ten ostatni argument funkcjonuje zarazem jako eleganckie wytłumaczenie pozornej sprzeczności towarzyszącej 'etopei' bogini: z jednej strony przedstawiona jako εὐφρων τερπνὰ δρόσοις, ὄβρικάλοισιν, z drugiej zaś domagająca się ofiary z młodziutkiej (ἄγνα, ἀταύρωτος) Ifigenii: 'w rzeczywistości' Artemida nie domaga się wcale krwi dziewczyny, wręcz przeciwnie, brzydzi się nią tak samo jak brzydzi się rozlewem krwi, który towarzyszyć ma wojnie.⁶⁸ Interpretacja ta nie uwzględnia jednak w ogóle podwójnej natury Artemidy w dyskursie religijno-rytualnym: z jednej strony (co dotyczy przede wszystkim sfery δρώμενα) oddawano jej cześć jako bóstwu kurotroficznemu, z drugiej jednak (sfera λεγόμενα) jest ona boginią krwawych ofiar z ludzi.⁶⁹ Ograniczając się do samej tylko Attyki należałoby wskazać

⁶¹ Lesky 1966: 82; por. też 84.

⁶² Fraenkel 2.99: 'it [is] clear that all the evil that is to befall Agamemnon has its first origin in his own voluntary decision'.

⁶³ Fraenkel 2.98; The king is faced with the alternative of two deadly evils. Whichever course he chooses is bound to lead him to unbearable ἀμαρτία' Edwards 1978: 24: 'Aeschylus has placed his character in the ultimate tragic situation faced with a choice which must bring disaster whichever path he chooses'; por. też Whallon 1961: 84: 'it is difficult to attach blame to Agamemnon. He sacrifices his daughter with free will, it is true, but an inimical cosmos has confronted him with a dilemma'; por. też Furley 1986: 121; Nussbaum 1986: 34n, która jednak dokonuje błędnej projekcji sytuacji zasugerowanej w S. El. 573n na parodos Agamemnona ('If Agamemnon does not fulfill Artemis's condition, everyone, including Iphigenia, will die'); Goldhill 1992: 25n; sugestię tego rodzaju interpretacji odnaleźć można również u Maślanki-Soro (1991: 45), która w rozterce Agamemnona dopatruje się ogromnego pathos (oraz, konsekwentnie, płynącymi stąd *mathos* i *sophrosyne*).

⁶⁴ Na problem ten szczególną uwagę zwraca Edwards (1978: passim, zwł. 26, 31).

⁶⁵ Kitto 1964²: 4n; Kitto 1997: 73n; Hammond 1965 passim zwł. 47nn; Peradotto 1969: 250-8; Neitzel 1979: 26-32 (wyjątkowo gwałtowna κατηγορία Agamemnona); Drew-Griffith 1991 (zwł. 177); Thiel 1993: 71-83

⁶⁶ Elaboracją tej interpretacji jest propozycja Lawrence'a (1976), który uważa, że Agamemnon posiadając wolność wyboru (100n), podejmuje właściwą decyzję (realizacja woli Zeusa) aczkolwiek z niewłaściwych powodów (umiłowanie wojny): 'the decision itself was right, the human motive wrong' (105); konsekwentnie też gniew Artemidy nie tylko nie stoi w sprzeczności z wolą Zeusa, lecz stanowi wręcz jego realizację (por. 99nn); w podobnym duchu odczytuje wybór Agamemnona, postrzeganą jako tragiczny konflikt, Nussbaum (1986: 35n), argumentując, że w chwili podjęcia decyzji, będącej 'itself the best he could have made', Agamemnon 'turns himself into a collaborator, a willing victim'; ten właśnie moment ma być źródłem moralnej winy Atrydy i związanej z nią negatywnej ewaluacji w wypowiedziach Chóru.

⁶⁷ Neitzel 1979: 23n i za nim Thiel 1993: 78nn; oczywiście ofiarowanie Ifigenii nie jest bezwzględny żądaniem, lecz warunkiem (podjęcia wyprawy), czego rozbudowany dowód przedstawia Neitzel (1979: 19nn). To samo można jednak powiedzieć o każdej ofierze ekspiacyjnej: przebłaganie bóstwa, aby nie zsyłało, lub odwróciło zesłane plagi; ów warunkowy charakter ofiary trudno jednak uznać za argument na rzecz 'humanitarności' tego, kto się jej domaga.

⁶⁸ Neitzel 1979: 14 i Thiel 1993: 72nn; jak słusznie zauważył Lawrence (1976: 104) 'there is no indication in the text that Artemis is opposed to war'.

⁶⁹ Na ten właśnie aspekt Ajschylejskiej Artemidy, choć nieco przesadnie i jednostronnie, zwraca uwagę Whallon (1961: 87): 'Artemis was angry at the eagles' feast because she was a Butcher who held sacred to herself the young of every kind', swoją propozycję opierając min. na etymologicznej grze słów Ἄρτεμις –

na kult Artemidy Ταυρόπολος⁷⁰ w Halai, kult Artemidy w Munichii (Pireus)⁷¹ i najbardziej znany – Artemidy z Brauron.⁷² W tych dwóch ostatnich przypadkach Artemida czczona jest zresztą właśnie jako bóstwo kurotroficzne!

τὸ πρᾶγμα μεῖζον... nie jest moim miejscem, aby po omówieniu tak wyczerpujących i specjalistycznych, aczkolwiek rozbieżnych, interpretacji proponować kolejną nową teorię odczytywania kwestii winy – niewinności Ajschylejskiego Agamemnona. Zamiast całościowej, nowej interpretacji problemu wolalbym zwrócić uwagę na pewne jego aspekty, istotne, jeśli rozważać go w kontekście omówionych wcześniej pryncypiów kształtujących kwestię odpowiedzialności w dyskursie mityczno-historycznym. Akt ofiarowania Ifigenii podlega w tekście wyrażeniu negatywnej ewaluacji moralnej; mimo to Agamemnon nigdzie nie zostaje explicite przedstawiony jako αἴτιος tego zdarzenia; wręcz przeciwnie, w jednej z pieśni exodos to właśnie Zeus w opisany zostaje epitetami παναίτιος πανεργέτης (Ag. 1485); wszystko dzieje się, przychodzi do skutku (τελείται) za jego sprawą. Tenże Zeus, jako Zeus Ἐένιος, jest również explicite przedstawiony jako przyczyna sprawcza, moralna *arche* wyprawy trojańskiej (Ag. 55-62, 362-6, 810-8). W tym kontekście zatem postać Agamemnona i jego postępowanie funkcjonowałyby jako narzędzia realizacji planu Zeusa. Tak samo, jak narzędziem realizacji wyższej konieczności była zdrajczyni Timo. Czyżby zatem i w sprawie Agamemnona wyrocznia udzielić mogłaby podobnej odpowiedzi: οὐκ Ἀγαμέμνονα εἶναι αἴτιον τούτων, ἀλλὰ, δεῖν γὰρ τὸν Ἴλιον ἐκπορθῆναι, φανῆναι τούτου κατηγεμόνα? Fakt, że ofiara aulidzka przedstawiona zostaje jako *jego* zbrodnia, ma tu znaczenie drugorzędne: równie wyrazistą była wszak zbrodnia Timo, zdrada ojczyzny, zapewne postrzegana jako jeszcze większa nikczemność.

Czy zatem, w kontekście dyskursu mityczno-historycznego Ajschylejski Agamemnon może zostać uznany ἀναίτιος ofiary aulidzkiej? Zapewne taki wniosek byłby uprawniony, gdyby Agamemnon był jedynie strzałą, pociskiem wypuszczonym z łuku Zeusa (por. Ag. 366nn), gdyby to Zeus i jego plan były jedynym ponadludzkim czynnikiem kształtującym przedstawione wydarzenia. Agamemnon jest jednak również przedstawicielem rodu wyniszczanego przez Alastora i Erynie (Ag. 1186nn, 1501nn, 1568-76; Cho. 576nn), rodu, w którym odradza się 'strasliwy gniew pomny krzywd dziecięcych' (Ag. 154n); na nim samym spoczywa wreszcie bliżej nieumotywowany gniew Artemidy.⁷³ W tych dwóch ostatnich

ἄπραμος (79; etymologia niepewna por. LSJ i Chantraine s.v. Ἀρτεμις); bliższą *aureae mediocritati* opinię na ten temat formułuje Furley 1986: 111, 118; *en passant* na ten aspekt Artemis zwracają również uwagę Bollak – Judet de la Combe (1.182); argument *contra* Thiela 1993: 78, który podkreśla, że w parodos zaznaczony jest wyłącznie 'freidfertiger Charakter' bogini to już *circulus vitiosus*; wyłącznie 'freidfertiger Charakter' zaznaczony jest bowiem jedynie w *interpretacji* tekstu parodos, jaką proponują Neitzel i Thiel odrzucając obraz bogini okrutnej, domagającej się ofiary z młodej dziewczyny, który sami odczytują (co jest jedynie ich hipotezą) jako pozór.

⁷⁰ Por. Bonnechere 1994: 48-52, który E. IT 1459nn interpretuje jako aluzję do faktycznego rytuału, będącego niewątpliwie 'l'addoucissement d'immolations réelles' (48n).

⁷¹ Według ajtiologicznego mitu (zob. e.g. SUDA s.v. Ἐμβαρός εἶμι, pozostałe odniesienia w Bonnechere 1994: 32 p. 48) w sanktuarium Artemidy zgładzona została poświęcona Artemidzie niedźwiedzica, za co rozgniewana bogini zesłała na kraj plagę nieurodzaju i, poprzez wyrocznię delficką zażądała ekspiacji w postaci ofiary z młodej dziewczyny; więcej por. Bonnechere 1994: 32n. Podobnie jak w parodos Agamemnona i tu ofiara z logicznego punktu widzenia bezwzględny żądaniem lecz warunkiem odwrócenia klęski; czy jednak oznacza to, iż Artemis 'w rzeczywistości' wcale jej nie pragnie i brzydzi się nią tak samo, jak zabiciem niedźwiedzicy?

⁷² Attydograf Fanodemos (325 f. 14; za Bonnechere 33) wiąże ofiarowanie Ifigenii z sanktuarium w Brauron; na tej podstawie Bonnechere (33nn) wiąże aition braurońskiej ἀρκτεία z ofiarą ludzką.

⁷³ Założenie, iż gniew Artemidy wymierzony jest w Agamemnona, przyjmowane jest w niemal wszystkich, nawet najbardziej fantastycznych interpretacjach tego problemu (zestawienie i omówienie – dotychczasowych – przedstawiają Lawrence 1976 oraz Chodkowski 1985: 55-61); wyjątkiem są tu interpretacje Dennistona – Page'a (xxiv i n.), którzy gniew Artemidy wiążą z samym tylko znakiem-symbolem orłów, nie odnosząc go w żaden sposób do Agamemnona (no attempt is made to explain why Agamemnon must suffer) oraz Sommersteina (1980), który uważa (166), że gniew Artemidy skierowany jest nie tyle przeciwko Agamemnonowi, co samemu Zeusowi.

sytuacjach celowość boska prowadzi w kierunku zniszczenia rodu Atrydów i samego Agamemnona. On sam nie jest już tylko narzędziem lecz także celem działania bogów. Punktem odniesienia dla tej sytuacji w dyskursie mityczno-historycznym może być narracja przedstawiająca hikeję Paktyesa u Kymejczyków oraz wyrocznie, jaką tym ostatnim dał Apollon Branchidów. Zarówno Agamemnon jak i Kymejczycy są przedmiotem gniewu bogów, którzy wystawiają ich na próbę – nie po to, aby, jak biblijny Bóg, doświadczyć ich moralnej niezłomności, lecz aby za sprawą ułomności zgubić, ἵνα γε ἀσεβήσαντες θᾶσσον ἀπόλησθε. Tak jak αἴτιοι prospektywnej ἀσέβεια byłiby Kymejczycy – i jako tacy musieliby ponieść jej konsekwencje – tak też w tym kontekście αἴτιος bezbożnego (ἀνάγνον, ἀνίερον) czynu w Aulidzie, czynu, którego arche stanowi żądanie zagniewanej Artemidy, byłby Agamemnon; ἵνα ἀσεβήσας θᾶσσον ἀπόληται. Trudno o lepszą ilustrację tego fenomenu w dyskursie tragicznym niż słynny fragment Ajschylejskiej *Niobe*: θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς | ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ (fr. 154a 15n R).

Jak na tym tle jawi się przedstawione w *Orestei* na 'scenie' (raczej 'w skene'), w obydwu *Elektrach* zaś wielokrotnie poruszane w wypowiedziach poszczególnych *dramatis personarum*, zgładzenie Agamemnona przez Klytajmestrę? Jak zaznaczono w rozważaniach poświęconych semantyce moralnej ewaluacji zemsty, zarówno u Ajschylosa, Sofoklesa jak też Eurypidesa pojawiają się wypowiedzi sugerujące pozytywną ocenę zemsty Klytajmestry; tym samym implikuje to kwalifikację zabójstwa Agamemnona jako φόνοϛ δίκαιος. Podstawą takiej oceny jest w wypowiedziach ajschylejskiej i sofoklejskiej Klytajmestry ofiarowanie Ifigenii (Ag. 1415-1418, El. 528-532), u Eurypidesa zaś konflikt amfimetryczny⁷⁴ (1032nn) podczas gdy ten pierwszy podlega tu marginalizacji (1030n).

Ani zdrada małżeńska ze strony męża ani też utrzymywanie nałożnic (παλλακαί) nie podlegały nie podlegały – w klasycznych Atenach moralnemu potępieniu.⁷⁵ Zapewne jednak oczekiwano od męża, aby przez szacunek dla swojej żony (lub matki) nie wprowadzał kochanek do swego domu;⁷⁶ w przeciwnym bowiem razie jego postępowanie spotykało się z negatywną oceną.⁷⁷ Zdradzana w tak bezczelny sposób żona Alkibiadesa wyprowadziła się od męża, co ukazane zostaje jako pozytywny wzór szanującej się (σωφρονεστάτη οὖσα) kobiety ([And.] 4.14). Z całą pewnością natomiast takim paradygmatem nie mogła być przedstawiana na scenie zemsta Klytajmestry, która sama dopuściła się zdrady (a ta – ze strony kobiety – podlegała karze ἀτίμια).

Nieco inaczej rzecz może się przedstawiać, jeśli pod uwagę wziąć śmierć Ifigenii jako motyw zemsty. Jak już wiadomo, moralną i prawną sankcją za dokonane ἐκ προνοίας zabójstwo była w klasycznych Atenach śmierć. Przyjmując w antycypacji dalszych rozważań, że ofiarowanie Ifigenii spełnia kryteria takiej właśnie kwalifikacji, można dojść do wniosku, iż Agamemnon rzeczywiście na swój los zasłużył. Zabójstwo jednak nie było legalnym

⁷⁴ W anglojęzycznej literaturze przedmiotu stosowane jest wyrażenie *amphimetric strife* wywodzące się od przymiotnika ἀμφιμήτριος (por. ἀμφιμήτωρ) oznaczającego 'by different mothers' (LSJ). Dotyczy ono konfliktu dwóch (lub więcej) kobiet – oraz potomstwa każdej z nich – związanych z tym samym mężczyzną.

⁷⁵ Por. Daube 1938: 182; karane grzywną 1000 drachm natomiast były małżeńskie lub quasi-małżeńskie (jako że małżeństwo takie było nielegalne) związki Ateńczyka z cudzoziemką ([Dem.] 59.16), określane terminem συνοικεῖν (συνοικεῖν = małżeństwo – por. Kapparis 1999: 203). Ich delegalizację niektórzy łączą z ustawą Peryklesa z 451 (Ogden 1996: 62), inni zaś (Kapparis 1999: 201n) przesuwają je na początek IV wieku (między 403 a 380).

⁷⁶ ἀφικομένας δ' αὐτὰς ὁ Λυσίας εἰς μὲν τὴν αὐτοῦ οἰκίαν οὐκ εἰσάγει, αἰσχυνόμενος τὴν τε γυναῖκα ἣν εἶχε, Βραχύλλου μὲν θυγατέρα, ἀδελφιδὴν δὲ αὐτοῦ, καὶ τὴν μητέρα τὴν αὐτοῦ πρεσβυτέραν τε οὖσαν καὶ ἐν τῷ αὐτῷ διαιτωμένην. [Dem.] 59.21n. Por. też Kapparis (1999: 212n – ad loc.): 'a man who wished to keep a concubine or a lover should be able to afford a separate residence for her'.

⁷⁷ Por. [And.] 4.14, gdzie zwyczaj wprowadzania do swojego domu przez Alkibiadesa heter, służy jako jeden z zarzutów pod jego adresem; on sam przy tym określany jest pejoratywnym epitetem ὕβριστης.

sposobem dochodzenia przelanej krwi – ani przed procesem ani też po skazującym wyroku.⁷⁸ Być może do tego właśnie nawiązują przypisane Elektrze w agonie wypowiedzi tak u Eurypidesa: εἰ δ' ἀμείψεται | φόνον δικάζων φόνος, ἀποκτενῶ σ' ἐγὼ | καὶ παῖς Ὀρέστης πατρὶ τιμωρούμενοι (1093n) jak też u Sofoklesa: εἰ γὰρ κτενοῦμεν ἄλλον ἀντ' ἄλλου, σὺ τοι | πρώτη θάνοις ἄν, εἰ δίκης γε τυγχάνοις (582n). Samo w sobie ofiarowanie Ifigenii, nawet jeśli uznać je za φόνος ἐκ προνοίας, nie mogło stanowić argumentu na rzecz postrzegania zabójstwa Agamemnona jako φόνος δίκαιος.

Zupełnie inaczej natomiast odczytywać można zabójstwo Agamemnona biorąc pod uwagę pewien aspekt jego postępowania bezpośrednio związany z ofiarą aulidzką: zabójca – w tryumfalnym pochodzie z wozami i łupami, jeśli wierzyć *hypothesis* – wraca do ojczyzny, do domu swej ofiary. Jak już zaznaczono, prawo attyckie otwierało przed mordercą furtkę, którą była możliwość dobrowolnego – i dożywotniego – wygnania. Jego zaś obecność w kraju ofiary ściągała μῖασμα (podobnie jak przedwczesny powrót skazanego za nieumyślne zabójstwo). Być może właśnie w tym kontekście należy odczytywać adresowaną do chóru wypowiedź Klytajmestry: νῦν μὲν δικάζεις ἐκ πόλεως φυγὴν ἐμοί (...) οὐδὲν τότ' ἀνδρὶ τῷδ' ἐναντίον φέρων (...) οὐ τοῦτον ἐκ γῆς τῆσδε χρῆν σ' ἀνδρηλατεῖν, | μισμάτων ἄποινα; (1412-1420). Wygnany zabójca, w przypadku nielegalnego powrotu do ojczyzny, mógł zostać bezkarnie zgładzony; zabójstwo to było kwalifikowane jako φόνος δίκαιος (v. i.). Naturalnie, nie wskazuje to jednoznacznie drogi interpretacji Agamemnona. Pomijając drobne problemy tekstualne związane z tą wypowiedzią,⁷⁹ należy wziąć pod uwagę jej aspekt illokucyjny. Przedstawiona sytuacja to wszak swoisty agon Klytajmestry, która nad trupem Agamemnona broni swego czynu, i chóru, który ją oskarża. Wracając zaś do jej kulturowego kontekstu, trudno powiedzieć, czy w mizoginicznej społeczności starożytnych Ateńczyków, gdzie kobiety, nie będąc podmiotami prawnymi, wykluczone były z wszelkich legalnych czynności, θῆλυς ἄρσενος φονεύς mógł w ogóle dokonać φόνος δίκαιος (v. i.).

Jeśli nie Delfinion, to może Palladion? Czy zabójstwo Agamemnona może zostać odczytane jako φόνος ἀκούσιος? Może wydawać się to paradoksem, niemniej taką właśnie interpretację sugerować mogą niektóre wypowiedzi ajschylojskiej Klytajmestry. W *exodos* dramatu, w *amoibaion* chóru i protagonistki pojawia się motyw 'klątwy Pleistenidów' (Πλεισθενιδῶν, 1569), opisywanej jako δαίμων (1468) τριπάχυντος⁸⁰ (1476), βαρύμηνις (1482); w tym też kontekście chór wypowiada słynną kwestię przytaczaną powszechnie na dowód rzekomego panteizmu Ajschylosa: ἰὼ ἡ διαὶ Διὸς | παναιτίου πανεργέτα· | τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται | τί τῶνδ' οὐ θεόκραντόν ἐστιν; (1485-1488). Czy ów demoniczny lub boski fatalizm odczytać należy jako tragiczny *façon de parler*, sposób opisywania rzeczywistości, który nie przekłada się na kwestie moralnej odpowiedzialności? Jak wówczas zrozumieć słowa Klytajmestry stanowiące odpowiedź na kolejny zarzut chóru pod jej adresem (1492-1495): αὐχεῖς εἶναι τόδε τοῦργον ἐμόν· | μὴ δ' ἐπιλεχθῆς | Ἀγαμεμνονίαν εἶναι μ' ἄλοχον. | φανταζόμενος δὲ γυναικὶ νεκροῦ | τοῦδ' ὁ παλαιὸς δριμύς ἀλάστωρ (1497-1501)? Jak zinterpretować adresowaną do Orestesa wypowiedź, odnoszącą się do zabójcy Agamemnona: ἡ Μοῖρα τούτων, ὦ τέκνον, παραιτία (Cho. 910)? Kontekst każdej z tych wypowiedzi wydaje się sugerować ich aspekt illokucyjny: jest zapewne usiłowanie

⁷⁸ Por. D. 23.69; w odniesieniu do postaci Ajschylojskiej Klytajmestry na ten problem zwraca uwagę Daube 1938: 178n.

⁷⁹ Niektóre MS (G) zawierają lekcję βιασμάτων zamiast μισμάτων, powszechnie przez wydawców odrzucaną.

⁸⁰ Zarówno lekcja MSS: τριπάχυνον jak też przyjowana powszechnie emendacja Bambergera (τριπάχυντον) mają podobne znaczenie (LSJ: 'thrice fattened, thrice gorged'). Fraenkel przestrzega jednak przed literalnym odczytywaniem prefiksu τρι- jako aluzji do trzykrotnego 'nawiedzenia' (Atreus, Klytajmestra, Orestes (por. Cho. 577n, 1065-1076) lub Atreus, Agamemnon (Ifigenia), Klytajmestra) domu Atrydów przez krwiożerczego demona (co sugeruje np. LSJ), argumentując, iż często ma on wyłącznie znaczenie wzmacniające (jak np. w τριγέρων μῦθος).

uniknięcia odpowiedzialności za zabójstwo Agamemnona.⁸¹ Każda z nich wiąże się jednak z odmienną perlokucją. Pierwsza spotyka się z polemiką chóru: ὥς μὲν ἀναίτιος εἶ | τοῦδε φόνου τίς ὁ μαρτυρήσων; | πῶ πῶ πατρόθεν δὲ | συλλήπτωρ γένοιτ' ἄν ἀλάστωρ (1505-1508).⁸² Wypowiedź ta jest przeniesieniem debaty z płaszczyzny dyskursu mityczno-historycznego,⁸³ gdzie boska interferencja ma istotny wpływ na ocenę postępowania i odpowiedzialności człowieka, na płaszczyznę dyskursu moralno prawnego, czego z kolei wykładnikiem jest aparat pojęciowy związany z tym ostatnim: μαρτυρήσων, συλλήπτωρ⁸⁴ i mniej specyficzny ἀναίτιος. Z kolei perlokucja drugiej z przytoczonych wypowiedzi Klytajmestry, zawierająca się w odpowiedzi Orestesa: καὶ τόνδε τοῖνυν Μοῖρ' ἐπόρουνεν μόρον (Cho. 911) ma zupełnie odmienny charakter. Argument Klytajmestry nie podlega tu *refutatio*; zamiast tego wypowiedź Orestesa opiera się na przeniesieniu znaczenia pojęcia Μοῖρα / μοῖρα.⁸⁵ O ile w słowach Klytajmestry podlega ono daleko posuniętej personifikacji, czego konsekwencją jest traktowanie jego desygnatu jako konkretnego 'nadbóstwa' któremu przypisać można część (παραίτια) odpowiedzialności,⁸⁶ o tyle wypowiedź Orestesa (gdzie, z formalnego punktu widzenia μοῖρα jest również personifikowana) wydaje się ono odwoływać do podstawowego, bliższego etymologii znaczenia 'tego, co jest [czyimś] udziałem'.⁸⁷ Tak pojęta Μοῖρα nie może już funkcjonować jak *moral agent*, którego działanie ma istotny wpływ na etyczną ocenę postępowania człowieka.

Gwoli metodologicznej konsekwencji należałoby również zwrócić uwagę na ewaluację postępowania Klytajmestry w odniesieniu do dyskursu filozoficznego. Zarówno Arystoteles jak i Platon, szczególnie zaś ten ostatni, z większą wyrozumiałością krzywdy wyrządzone pod wpływem gniewu (θυμός). W *Prawach* (867c) θυμός stanowi wręcz etyczną podstawę radykalnie złagodzonej penalizacji rozmyślnie (μετ' ἐπιβουλῆς) dokonanego zabójstwa. Wprawdzie trudno przypuszczać, aby tego rodzaju moralne elaboracje stanowiły dyskursywny kontekst dla *Orestei* w chwili 'premii' trylogii, jednak kwestia motywacji postępowania Klytajmestry zapewne była już wtedy istotnym elementem pragmatyki moralnej ewaluacji tego zdarzenia, czego świadectwo daje chociażby Pindar: πότερόν νιν ἄρ' Ἴφιγένει' ἐπ' Εὐρύπῳ | σφαχθεῖσα τῇλε πάτρας | ἔκνισεν βαρυπάλαμον ὄρσαι χόλον; | ἢ ἑτέρῳ λέχεϊ δαμαζομένην | ἔννυχτοι πάραγον κοῖται; (P11.22-5). Trudno jednoznacznie stwierdzić, gdzie w owej alternatywie leży 'mniejsze zło', warto jednak znowu przypomnieć, że zarówno Arystoteles, jak i Platon, szczególnie (znowu) zaś ten ostatni, uznawali krzywdy

⁸¹ W podobny sposób tę pierwszą interpretuje np. Daube 1938: 190, który jednak uznaje ją za cyniczną i sofistyczną manipulację; Fraenkel z kolei doszukuje się w niej elementów subtelnej portretu psychologicznego (lub raczej psychopatologicznego) morderczyni, która, przerażona własnym czynem, rzeczywiście sądzi, iż jest demonem zemsty (1950 ad loc), por. też „Clytemnestra has moved far away from her deed, which does not seem to belong to her own self any longer” (ibid.).

⁸² Daube (1938: 190) zwraca uwagę, że pojęcie συλλήπτωρ wyraźnie implikuje, że „die erste aitia is hier sozusagen ganz beim Menschen”.

⁸³ Daube (1938: 193) przypisuje Alastorowi-wspólnikowi Klytajmestry przede wszystkim znaczenie intelektualne: „Er stellt ihrem [sci. Klytimestras] Denken die Möglichkeit anderer Erwägungen als solcher, die sie in ihrem Entschluss bestätigen und deshalb verharret sie bei ihrem Plan”, porównując jego działanie z wpływem δαίμων na decyzje i postępowanie Kserksesa w Persch (e.g. 724); w tym ujęciu, rzecz jasna, ἀλάστωρ-συλλήπτωρ nie odgrywa żadnej roli w pragmatyce moralnej ewaluacji zemsty Klytajmestry.

⁸⁴ Por. Ant. 3.3.10, gdzie, w procesie dotyczącym φόνος ἀκούσιος, w mowie obrońcy ofiara przedstawiana jest jako συλλήπτωρ; Gagarin (1997 ad loc.) doszukuje się tu raczej wpływów języka tragedii na dyskurs sądowy (συλλήπτωρ – ‘a tragic word’)

⁸⁵ Garvie (1986 ad loc.) dostrzega tu raczej etymologiczne grę pojęć Μοῖρα i μόρος (wyznaczony czas śmierci).

⁸⁶ Co różni ją od poprzedniej autoapologii Klytajmestry, gdzie cała odpowiedzialność przerzucana była na Alastora, zaś chór w *refutatio* przypisywał mu tylko jej część.

⁸⁷ Fraenkel (3.728) zauważa, że w tragediach Ajschylosa μοῖρα „denotes not Destiny in general but the particular fate which causes the appropriate penalty to follow inevitably upon every sin” – w tym znaczeniu pojęcie to w obydwu wypowiedziach funkcjonowałoby tak samo (μοῖρα jako παραίτια zabójstwa Agamemnona jako „appropriate penalty” jego występków oraz μοῖρα śmierci (μόρος) Klytajmestry – jako kara za jej winy).

dokonane pod wpływem ἐπιθυμίαι / ἡδοναί bardziej niegodziwymi niż te dokonane διὰ θυμόν. Ten ostatni motyw, pierwszy z wymienionych przez Pindara, wyraźnie dominuje nad postępowaniem Ajschylejskiej Klytajmestry; można wręcz odnieść wrażenie, że Aigistos, wprowadzie φίλτατος ἀνδρῶν (Ag. 1654, por. Cho. 893n), traktowany jest tutaj instrumentalnie, ἀσπίς οὐ σμικρὰ θράσους (Ag. 1437).⁸⁸ W *Elektrze* Sofoklesa przesunięcie akcentów wydaje się sugerować wypowiedź Chóru w parodos δόλος ἦν ὁ φράσας, ἔρος ὁ κτείνας (197); wprowadzie sama Klytajmestra w agonie odwołuje się wyłącznie do motywacji (implicite) związanej z θυμός (525-51), jej argumentacja spotyka się jednak z *refutatio* Elektry, odwołującą się – znowu – do sfery ἐπιθυμίαι / ἡδοναί: οὐ δίκη γ' ἔκτεινας, ἀλλὰ σ' ἔσπασεν | πειθὼ κακοῦ πρὸς ἀνδρὸς, ᾧ τανῦν ξύνει (561n). Jedynie sugestie takiej motywacji pojawiają się natomiast w *Elektrze* Eurypidesa (1067-80).

⁸⁸ Jak zauważył Garvie (ad Cho. 893) ,it [love for Aegisthus] is the side of her that hardly emerged in Ag.'

3. TRAGICZNI TYRANI

Demokracja klasycznych Aten nie była ustrojem stabilnym. Nawet pobieżny przegląd historii V wieku wskazuje jednoznacznie, iż oprócz targających nią walk fakcyjnych, była ona stale zagrożona ze strony arystokratycznych ‘dysydentów’, wśród których znajdowali się również złoci młodzieńcy z kręgu Sokratesa; zagrożenie to dwukrotnie zaowocowało oligarchicznym przewrotem w końcowej, niepomyślnej dla Ateńczyków, fazie Wojny Peloponeskiej (411, 404).

Do zjawisk będących reakcją na to zagrożenie zaliczymy z jednej strony nadmierną podejrzliwość ateńskich ‘demokratów’, z której szydził już Arystofanes, z drugiej zaś surowość wymierzonych przeciwko dążącym do przewrotu ustrojowego praw.¹ Ideologia ateńskich dysydentów, a także wydarzenia roku 411 i 404 jednoznacznie wskazują, że największym zagrożeniem dla demokracji w Atenach była oligarchia; tym bardziej dziwić może fakt, iż w kontekście mających stać na straży demokratycznej konstytucji praw, zamiast spodziewanej *ὀλιγαρχία* pojawiają się pojęcia *τυραννίς* i *τύραννος*: ustawy wymierzone przeciwko ustrojowym przewrotom były zarazem ustawami wymierzonymi przeciwko ‘tyranii’, nie zaś przeciwko ‘rządom nielicznych’, które, jak pokazuje historia, stanowiły w przeciwieństwie do tamtej rzeczywiste zagrożenie dla ateńskiej demokracji. Obecnie znane są trzy wersje takich właśnie ustaw, z których pierwszą przypisuje się Solonowi, niekiedy też Drakonowi lub nawet wcześniejszym *thesmothetom* (v. i.).² Jej tekst przekazany przez Arystotelesa (*Ath.* 16.10) brzmi następująco: *ἐάν τινες τυραννεῖν ἐπανιστῶνται ἐπὶ τυραννίδι, ἢ συγκαθιστῇ τὴν τυραννίδα, ἄτιμον εἶναι καὶ αὐτὸν καὶ γένος*. Kolejną ‘nowelizacją’ powyższego prawa jest przypisywana Demofantosowi, a zachowana u Andokidesa (1.95), ustawa z 410 roku, jak poprzednia, będąca zapewne pokłosiem zamachu stanu (411): *ὅς ἂν ἄρξῃ ἐν τῇ πόλει τῆς δημοκρατίας καταλυθείσης, νηποινεῖ τεθνάναι*. Trzecia wersja, znana jako ustawa Eukratesa z roku 336 innymi słowami wyrażała to samo (v. i.).³

Przytoczone prawa w jednoznaczny sposób określają los, jaki spotkać winien tyran: śmierć. Na pozór nie dotyczy to jedynie zachowanej u Arystotelesa archaicznej wersji, której łagodność (*νόμοι πρῶτοι*) wydawała się również dziwić samego filozofa. To nieporozumienie jest zresztą jednym z argumentów mających dowodzić archaicznego charakteru owej ustawy. Określenie *ἄτιμος* w klasycznych Atenach oznaczało człowieka pozbawionego praw publicznych; *ἄτιμος* min. nie mógł uczestniczyć w Zgromadzeniu, w sądach ludowych, ani też, naturalnie, ubiegać się o stanowiska urzędnicze. Rzeczywiście, w kontekście późniejszych nowelizacji Demofantesa i Eukratesa – a także powszechnej nienawiści do tyranii i tyranów – byłaby to nader łagodna kara. Badacze są zgodni, iż pojęcie *ἄτιμος* nie oznacza tu, jak błędnie uważał Arystoteles, ‘utrąty praw cywilnych’, lecz ‘wyjęcie spod prawa’, co w praktyce równało się wyrokowi śmierci (v. i.).

Tyle ustawy; kto jednak podlegał przewidzianym przez nie karom? Kto w świetle ateńskiego prawa uchodził za *τύραννος*? Ustawy w żaden sposób nie precyzują charakteru tyrańskiej władzy; brak tu jakiegokolwiek wzmianki o despotycznym i okrutnym jedynowładztwie, powszechnie funkcjonującą obecnie semantyką określeń ‘tyran’ czy ‘tyrania’. Paradoksalnie, forma rządów, która miałaby nastąpić w efekcie owego *coup d'état* wydaje się mieć mniejsze znaczenie; wymownie świadczy o tym fakt, iż ustawa Demofantesa, wyraźnie związana z

¹ Prawne regulacje przeciwko tyranii omawia Ostwald 1955; Rhodes (1993: 220n) wskazuje też inne elementy legalistycznego dyskursu związane z lękiem przed jedynowładztwem.

² Tak czy inaczej politycznym tłem tej właśnie ustawy nie była demokracja, lecz ustrój arystokratyczny dominujący w archaicznych Atenach (i nie tylko) nawet po reformach Solona.

³ SEG 12.87; Meritt 1952: 355n.

pojęciem τυραννίς, przeprowadzona została w reakcji na oligarchiczny zamach stanu.⁴ 'Tyranem' w rozumieniu ateńskiego prawa byłby zatem ten kto obala władzę ludu, 'demokrację'.⁵

Ów proceduralno-prawny obraz tyranii jest tak ściśle zakorzeniony w politycznym kontekście klasycznych Aten, że jego przełożenie na świat tragedii greckiej wydaje się niemożliwe. Jej *mythos* z reguły koncentruje się bowiem wokół losów mitycznych (niekiedy też historycznych) jedynowładców⁶ – cechę tę zresztą uznano później za *differentia specifica* fabuły tragicznej.⁷ Kogo spośród tragicznych władców uznamy zatem 'tyranem' i na podstawie jakich kryteriów?

Najbardziej rozpowszechnioną w odniesieniu do świata greckiego definicją tyranii jest ta, która podkreśla jej niekonstytucjonalny charakter tej, co odróżnia ją od np. dziedzicznej monarchii⁸ czy innych jeszcze form jedynowładztwa. Po raz pierwszy tego rodzaju podział spotykamy u Tukidydesa (1.13.1):⁹ τυραννίδες ἐν ταῖς πόλεσι καθίσταντο, τῶν προσόδων μειζόνων γιγνομένων (πρότερον δὲ ἦσαν ἐπὶ ῥητοῖς γέρασι πατρικαὶ βασιλεῖαι). τυραννίδες przeciwstawione są tu dziedzicznemu, πατρικαί, monarchiom o ustalonych prerogatywach (ῥητὰ γέρα) – wskazuje to wyraźnie na czynnik 'konstytucjonalnej' legalności jako kryterium rozróżnienia.

Jeśli tę koncepcję tyranii przyłożyć do postaci ofiar zemsty w tragedii greckiej, tyranami należałoby uznać Ajgistosa i Klytajmestrę w *Orestei* oraz obydwu *Elektrach*, którzy sięgają władzy po zabójstwie prawowitego króla Agamemnona; Lykosa w *Heraklesie*, który sam będąc przybłądą zabija autochtonicznego (31nn) władcę Kreona; wreszcie Polyfontesa we fragmentarycznie zachowanym *Kresfontesie*, *Hamlecie* tragedii greckiej, gdzie król Messenii, Kresfontes Starszy (ojciec tytułowego bohatera) zabity zostaje przez swojego brata, który przejmuje po nim nie tylko tron lecz także małżonkę.

Popularne wyobrażenie tyranii kojarzy to zjawisko z despotycznym i okrutnym sprawowaniem władzy. Z systematycznym rozróżnieniem tyranii (τυραννίς) od monarchii (βασιλεία) pod tym właśnie względem po raz pierwszy spotykamy się w dyskursie filozoficznym, u Platona¹⁰ i Arystotelesa (ἔστι δὲ τυραννίς μὲν μοναρχία, καθάπερ εἴρηται, δεσποτική τῆς πολιτικῆς κοινωνίας (1279b 16n)).¹¹ Tyran sprawuje despotyczne (δεσποτικῶς) rządy wedle własnego uznania (κατὰ τὴν αὐτῶν γνώμην), z których przed nikim nie musi

⁴ Mimo to, określenie 'trzydziestu tyranów' traktować należy raczej jako retoryczną hyperbole.

⁵ Por. Ober (popular tyranny) 216 i 224: 'anyone who seeks to overthrow the demos' oraz 225 'oligarchs as non-democrats are by democratic ideological definition tyrants', przy czym w tym ostatnim stwierdzeniu określenie ideological należałoby zastąpić za pomocą 'legal' lub 'procedural', gdyż z ideologicznego punktu widzenia tyranem wcale nie musiał być tylko ten, kto obalał władzę ludu (v. i.).

⁶ W dalszych rozważaniach pojęć jedynowładztwo / jedynowładca używam jako neutralny opis ustroju; 'monarchia' / 'monarcha' oznaczają jego pozytywną postać (nazywaną przez Arystotelesa βασιλεία), zaś 'tyrania' / 'tyran' – negatywną, 'tyrańską'.

⁷ Wprawdzie niekiedy, jak w *Blagalicach* Eurypidesa, świat tragedii wyraźnie przedstawia władzę mitycznego króla jako quasi-demokrację; ta jednak nie jest jednak zagrożona przewrotem ustrojowym.

⁸ W dalszych rozważaniach pojęciem 'monarchia' określać będę zbiorczo wszystkie legalne/pozytywne postaci jedynowładztwa.

⁹ Por. Raaflaub 2003: 60.

¹⁰ καὶ ταύτῃ που τὸ πρότερον ἀμαρτάνοντες εὐθέστερα τοῦ δέοντος εἰς ταῦτον βασιλέα καὶ τύραννον συνέθεμεν, ἀνομοιοτάτους ὄντας αὐτούς τε καὶ τὸν τῆς ἀρχῆς ἑκατέρου τρόπον (...) καὶ τὴν μὲν γέ που τῶν βιαίων τυραννικὴν, τὴν δὲ ἐκούσιον καὶ ἐκούσιων διπόδων ἀγελαιοκομικὴν ζῶων προσειπόντες πολιτικὴν, τὸν ἔχοντα αὖ τέχνην ταύτην καὶ ἐπιμέλειαν ὄντως ὄντα βασιλέα καὶ πολιτικὸν ἀποφαινόμεθα; (Pol. 276e). Wśród pięciu politeiai przedstawionych w *Państwie* omówiona zostaje wyłącznie tyrania, inne zaś postaci jedynowładztwa (δυναστεῖαι, ὠνῆται βασιλεῖαι) wspomniane zostają mimochodem jako będące μεταξύ τι τούτων πού (Resp. 544d).

¹¹ W tym miejscu pojęcie μοναρχία denotuje jedynowładztwo w ogóle, obejmujące zarówno τυραννίς jak też βασιλεία

się rozliczać (ἀνυπεύθυνος ἄρχει); co więcej rządzi mając wyłącznie siebie na uwadze, nie dba zaś w ogóle o interes państwa (e.g. Pol. 1295a, 1311a). Tyran jest człowiekiem nieopanowanym, pozostającym we władzy żądz, którym ulegając dopuszcza się bezprawnych rabunków – w tym również świętokradztwa – oraz zabójstw. Stąd też logiczny wniosek, iż taka forma władzy nie może zostać zaakceptowana przez wolnych ludzi, lecz musi być im narzucona (1295a). Skoro zaś narzucona, władza tyrańska, zwrócona przeciwko samym obywatelom, z konieczności opierać się musi na nie-obywatelach, niewolnikach, kobietach (1313b) czy najemnych wojskach (1285a, 1314a). Wobec rządzonych przymusem poddanych pozostaje nieufny, wzbraniając im wszelkich form aktywności obywatelskiej (1313b), utrzymując ich we wzajemnej nieufności (1314a 17nn) i w ciągłym zagrożeniu wojną (1314a). Największym zagrożeniem dla władzy tyrana pozostają jego najbliższli φίλοι, przed którymi musi mieć się na baczności (1313b), oraz wszelkie wybijające się jednostki (ὑπερέχοντες, σέμνοι, ἐλεύθεροι), które w miarę możliwości eliminuje (1313a, 1314a).

Przykładając kryteria filozofii politycznej Platona i Arystotelesa do postaci jedynowładców przedstawionych w zachowanych tragedii zemsty, najbardziej wyrazistymi tyranami jawią się Lykos (*Herakles*) oraz Penteus (*Bachantki*). Lykos to postać z galerii nikczemników doskonałych Eurypidesa, do których zaliczyć można też Polymestora (*Hekabe*) czy Menelaosa (*Andromacha*). Rządy w Tebach sprawuje bezprawnie zabijając poddanych (40, por. 166-169) innych zaś traktuje jak niewolników (δοῦλοι γεγῶτες τῆς ἐμῆς τυραννίδος, 251). Polityczny wymiar etopei tej postaci wydaje się jednoznaczny: Lykos jest tyranem zarówno jako okrutny despota oraz jako uzurpator.

Postać Penteusa doczekała się wielu różnych nieraz zupełnie sprzecznych interpretacji. Dotyczy to również jej wymiaru politycznego, według niektórych, pod tym względem nader wyrazista.¹² Podejrzliwość (224n, 255nn), brak samokontroli (332, 670n), bezprawie (331), któremu towarzyszy często przemoc (346-350),¹³ i strach (δέδοικα 670, τάρβω 775, τάρβος 1310)¹⁴ rzeczywiście należą do cech, które filozofowie kojarzyli z τυραννίς. Pod tym względem szczególnie brzemienne w znaczenie wydają się skierowane do Penteusa słowa chóru: τάρβω μὲν εἰπεῖν τοὺς λόγους ἐλευθέρους | πρὸς τὸν τύραννον, ἀλλ' ὅμως εἰρήσεται (775n), gdzie władza 'tyrana' nie tylko kojarzona jest z lękiem poddanych, lecz także przeciwstawiona wolności wypowiedzi, będącej wszak jednym z najważniejszych ideologicznych pryncypiów ateńskiej demokracji (παρρησία). Trzeba jednak pamiętać, iż w tragedii tej mamy do czynienia ze szczególną polaryzacją postaw *dramatis personarum*. Niektórzy przeto, przyjmując za punkt wyjścia w interpretacji *Bachantek* rzekomy racjonalizm Eurypidesa, odczytują dramat jako pamflet wymierzony w zabobonną religijność związaną z kultem Dionizosa; w tym kontekście tebański władca powinien jawić się 'konsekwentnie sympatyczną postacią',¹⁵ jak jednak przytomnie zauważył Dodds, w *Bachantkach* 'o wiele łatwiej jest odczytać Dionizosa w ciemnych barwach niż wybielić Penteusa'.¹⁶

¹² Dodds (1960: xliii): 'a typical tragedy-tyrant'; por. też Seaford (1996) 47; Turasiewicz 1995: 23; Matthiessen 2002: 240.

¹³ Konfrontacja Penteusa z Tejrezjaszem wydaje się szczególnie instruktywna. W podobnych okolicznościach ujawniają się bowiem tyrańskie (wg Platona i Arystotelesa) cechy sofoklejskich jedynowładców: Kreona i Edypa; o ile bohater *Antygony* objawia wobec wieszczka wyłącznie podejrzliwość (1055-63), o tyle konfrontacja Edypa i Tejrezjasza wykazuje daleko idące paralele z analogiczną sceną *Bachantek*: władca nie tylko niesłusznie podejrzewa wieszczka o morderstwo Lajosa (OT 346-349), później zaś o knowania z Kreonem (378-400), lecz także w niedwuznaczny sposób grozi mu (402f).

¹⁴ Por. Seaford (2003: 106), który podkreśla, że w mowie (1302-1326) pogrzebowej Kadmos nie wspomina o zasługach Penteusa dla *polis*, lecz przeciwnie, o τάρβος jaki wzbudzał u mieszkańców władca.

¹⁵ Pohlenz (1930) I.455.

¹⁶ 'it is much easier to blacken Dionysus than to whitewash Pentheus' Dodds (1986) xliii.

Zgodnie z tradycją mityczną, Klytajmestra i Ajgistos we wszystkich zachowanych dramatach sięgają władzy na drodze tyrańskiej uzurpacji. Ich etopeja w wymiarze politycznym jest już jednak bardziej zróżnicowana u każdego z trzech tragików. Najbardziej wyraziste cechy tyrańskich rządów zabójców Agamemnona dają się odczytać z *Oresteï*. Klytajmestra i Ajgistos narzucają swoją władzę siłą, wobec jednoznacznego sprzeciwu obywateli, których reprezentuje tu chór argejskich starców;¹⁷ co więcej sprzeciw ów zapewne wyrażony zostaje nie tylko werbalnie, lecz także za pośrednictwem ruchów i gestów scenicznych (Ag. 1649-1653).¹⁸ W *Ofiarnicach* polityczna etopeja rządzącej pary jest mniej wyrazista; niejednoznacznych aluzji do tyrańskiego sprawowania władzy znowu doszukiwać się można w zawartych w parodos wypowiedziach Chóru, gdzie powtarza się motyw nie do końca określonego lęku: φοβοῦμαι δ' ἔπος τόδ' ἐκβαλεῖν (47), φοβεῖται δέ τις (58) w tym ostatnim przypadku kontrastowany z σέβας ἄμαχον ἀδάματον ἄπολεμον (55) jako τὸ νῦν (~ panowanie Klytajmestry i Ajgistosa) z τὸ πρὶν (~ panowanie Agamemnona). Tym razem jednak wypowiada te słowa chór kobiet, niewolnic domu Atrydów, co w istotny sposób zmniejsza polityczny ich wydźwięk.¹⁹ Mniej jednoznacznej niż *Oresteja* interpretacji w tym aspekcie poddają się obydwie *Elektry*. W dramacie Sofoklesa tyrańskie rządy Ajgistosa i Klytajmestry sugerować może znowu lęk Chóru i Chryzotemis przed panującymi (314n) oraz ukrywana wobec nich niechęć (334); warto jednak podkreślić odmienną niż w *Ofiarnicach* dramaturgiczną tożsamość chóru w obydwu *Elektrach*, określanego tu mianem πολίτιδες (S. El. 1227; E. El. 1335, por. też 119, 1277), co sugerować może bardziej wyraźny politycznie charakter ich – negatywnych – relacji z panującymi. Co więcej, w dramacie Eurypidesa explicite podkreślona zostaje niechęć obywateli do Klytajmestry (640-645).²⁰ Z kolei w dramacie Sofoklesa zwrócić uwagę na relację Elektry i Ajgistosa, ściślej zaś mówiąc na zagrażające jej niebezpieczeństwo uwięzienia, czy raczej zupełnego odcięcia od świata (ἐνθα μῆποθ' ἡλίου | φέγγος προσόψει, 380n). Do pewnego stopnia przypominać to może los, jaki Antygonie zgotował Kreon; intertekstualne związki łączące te dwie postaci dramatyczne zostały już zresztą dawno zauważone.²¹ Nie podejmując szczegółowej opisu postaci Kreona, stwierdzić można, iż charakteryzuje go wiele spośród tyrańskich cech wymienionych przez Platona i Arystotelesa;²² niemal identyczne (choć niespełnione) postępowanie Ajgistosa wobec Elektry sugerować może zatem – pośrednio – jego tyrańską etopeję. Warto wreszcie zwrócić uwagę na wieńczące exodos dramatu Sofoklesa słowa chóru: ὦ σπέρν' Ἀτρέως, ὥς πολλὰ παθὼν | δι' ἐλευθερίας μόλις ἐξῆλθες | τῇ νῦν ὀμρῇ

¹⁷ Ich wyrazista obywatelska tożsamość oraz polityczne zaangażowanie (eg. krytyka wojny) pozwalają tu na skądinąd nadużywane utożsamianie chóru z polis, przeciwstawianych często jednostkowym bohaterom-protagonistom.

¹⁸ Atrybucja poszczególnych wersów w tym fragmencie jest wciąż przedmiotem kontrowersji. Wojownicze w swej wymowie wersy 1650, 1651 w MSS przypisywane są Chórowi (poza 1651, w niektórych przypisany Ajgistosowi); niektórzy (Stanley, za nim Fitton-Brown 1951: 133nn, Wills 1963:263) przypisują zarówno 1650 i 1651 wyłącznie Ajgistosowi (lub, jak Verrall 1651 dowódcy jego straży); większość wydawców, w tym Murray i Fraenkel przyjmuje zmodyfikowaną konjekturę Stanley'a, przypisując 1650 Ajgistosowi zaś 1651 Chórowi; Denniston i Page, argumentując, że 'the Chorus do not wear swords' odwracają ten układ, cały fragment przedstawiając w formie stychomytii; jeszcze inni (Young 1964: 21n) przypisują 1650n wyłącznie chórowi (również dopuszczając możliwość (van Heusde), że 1651 wypowiedziana zostaje przez dowódcę straży Chóru!). Niezależnie od tego, czy opór argejskich starców odczytamy jako groźby (1650 lub 1651) czy też jedynie gotowość na śmierć (1652), narzucony, niedobrowolny charakter władzy Ajgistosa pozostaje niewątpliwy.

¹⁹ Jak zauważyła Foley (2003: 24) 'old men are more generally linked with political concerns (...) and female choruses with domestic or religious ones'.

²⁰ W tym miejscu też objawia się warsztat dramaturgiczny Eurypidesa; fragment ten bowiem czyni wiarygodną sytuację, gdzie Orestes napotyka samego tylko Ajgistosa (poza sceną), aby dopiero później rozprawić się z Klytajmestrą (na scenie).

²¹ Poza zagrażającym protagonistkom niebezpieczeństwem najbardziej wyrazistą analogią są postaci ich sióstr – Ismeny i Chryzothemis (por. eg. Kells 1973: 103, 113).

²² Por. e.g. Bowra 1944: 73nn

τελεωθέν (1508nn).²³ Pojęcie ὀργή odnosi się tu do bieżących wydarzeń, tj. pozbawienia Ajgistosa (i Klytajmestry) władzy²⁴ (gdy chór wypowiada te słowa, wkracza on do pałacu z Orestesem, gdzie ma zostać zgładzony przez tego ostatniego). Tym samym zdanie δι' ἐλευθερίας ἐξῆλθες niedwuznacznie sugeruje wyzwolenie – rzecz jasna, od tyranii.²⁵ Na podkreślenie zasługuje jednak fakt, iż wypowiedź ta dotyczy nie polis lecz σπέρμ' Ἀτρείως – domu Atrydów, co wyraźnie osłabia jej polityczną wymowę: wyzwolenie jednego οἴκος niekoniecznie musi być tożsame z wyzwoleniem całej πόλις.²⁶

Nie bezzasadnym byłoby w tym miejscu pytanie, na ile starożytni Ateńczycy V wieku, publiczność 'premier' Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa, w ten właśnie sposób, wyraziście zarysowany w systemach politycznych Platona i Arystotelesa, postrzegali tyranie? W jakim stopniu, czy w ogóle, odróżniali oni heroicznych władców – arystotelesową 'heroike basileia' – od tragicznych tyranów; w jakim stopniu omówione dotąd historiozoficzne, polityczne czy charakterologiczne kryteria były przez nich zinterioryzowane? Systematyczne rozróżnienie monarchii i tyranii na podstawie konstytucjonalnej legalności władzy pojawia się dopiero u Tukidydesa; pierwszy charakterologiczny opis tyrana oraz jego rządów spotykamy dopiero u Platona. Tymczasem Herodot i tragicy wydają się jeszcze nie rozróżniać tych dwóch form jedynowładztwa, mianem τύραννοι określając zarówno legalnie panujących jak też uzurpatorów,²⁷ 'tyranów' oraz mężów stanu.²⁸ Szczególnie w tragedii przyjęło się interpretować określenie to jako synonimiczne – z takich czy innych przyczyn – z βασιλεύς.²⁹ Dowodem może być fakt, iż jednoznacznie pozytywni monarchowie, jak mityczni władcy Aten, Tezeusz czy Demofont, bywają opisywani terminem lub jego kognatami. Wprawdzie w *Blągalnicach* Eurypidesa temu samemu Tezeuszowi przypisana jest gwałtowna tyrada przeciwko tyranii, trudno jednak dociec, czy chodzi tu o jedynowładztwo w ogóle (οὐ γὰρ ἄρχεται | ἐνὸς πρὸς ἀνδρός, ἀλλ' ἐλευθέρα πόλις, 404n), czy też o jego wynaturzoną, despoticzną postać.

W tym kontekście trudno uznać samo określenie i jego kognaty trudno uznać za rozstrzygający (pomijając dramaturgiczną syntaksę wypowiedzi, tj. kto mówi i w jakich okolicznościach) argument na rzecz uznania danej postaci 'tyranem' – dotyczy to zarówno Herodota, tragedii jak też wcześniejszych tekstów. Mimo to negatywne konotacje tego pojęcia miejscami są wyraźne – dotyczy to tak *Dziejów* jak i dramatu. W słynnym 'dialogu

²³ Wersy 1508nn za nieautentyczne uznaje Ritter a za nim Dawe (razem z 1505nn).

²⁴ Por. Jebb ad loc.: 'the enterprise of the avengers against the tyrants'.

²⁵ Kamerbeek (1974 ad loc.) podkreśla, że δι' ἐλευθερίας dosłownie oznacza 'right through freedom'; nie zmienia to jednak ogólnego wydźwięku całości; por. propozycję Jebba 'come forth in freedom'.

²⁶ Ronnet (1969: 215) odnosi ten passus do wyzwolenia Elektry (por. też 1490), którą to kwestię uważa za nadrzędny motyw dramatu Sofoklesa.

²⁷ Pojęcia τύραννος / τυραννίς odnoszone są u Herodota do władców, których rządy sankcjonuje dziedziczenie (Kandaules – 1.7, Ardys – 1.15, Krezus – 1.6, Labynnetos – 1.77, Kyaksares, Astyages) lub wybór (Deiokes). Nawet jeśli przyjąć, że Ardys i Krezus, jako następcy Gygesa, który wszak był uzurpatorem, sami również dziedziczyli piętno jego tyranii (por. τὴν μὲν δὴ τυραννίδα οὕτω ἔσχον οἱ Μερμνάδαι, 1.14), to określenie Kandaulesa, ostatniego władcy poprzedniej dynastii, Heraklidów, mianem τύραννος dyskwalifikuje tego rodzaju spekulacje; por. Dewald 2003: 32n.

²⁸ Uderzającym u Herodota jest określanie podziwianego przez Hellenów Cyrusa τύραννος, podczas gdy paradygmatycznemu despocie, szalonemu Kambyzesowi (por. Dewald 2003: 34 'Cambyses most completely fulfills the all the items in Otanes' picture of the despotic template'), miano to zostaje oszczędzone; por. też Bartol 1999: 79 (ad Arch. fr. 19.3 W.).

²⁹ Por. arg. in S. OT.: οἱ ... ποιηταὶ τοὺς ... βασιλεῖς τυράννους προσαγορεύοντες (za Bartol 1999: 79). Knox (1957: 54) uważa, iż w języku tragedii τύραννος i βασιλεύς są synonimiczne metri causa, contra Seaford (2003: 102), który tłumacząc ów fenomen twierdzi, że 'the autonomous hero of the myth, when imagined in the polis, can retain his autonomy only by becoming its tyrannos'; hipoteza ta nie przystaje jednak zupełnie do postaci Tezeusza w *Blągalnicach*, który pozostając wszak 'autonomicznym' bohaterem attyckiego mitu expressis verbis odrzuca tyranie.

perskim' jedynie w wypowiedziach krytków jedynowładztwa, Otanesa i Megabyzosa, pojawiają się określenia τύραννος / τυραννίς – wymiennie z μούναρχος / μουναρχία; tymczasem u Dariusza, apologety monarchii i przyszłego monarchy, jedynowładztwo denotuje wyłącznie ta ostatnia grupa pojęciowa. W tragedii greckiej z brzemieniem w negatywne konotacje określeniem τυραννίς spotykamy się dość wcześnie, bo już u Ajschylosa: ὅρ' ἄν πάρεστι φροϊμιάζονται γὰρ ὥς, | τυραννίδος σημεία πράσσοντες πόλει (...) ἀλλ' οὐκ ἀνεκτόν, ἀλλὰ κατθανεῖν κρατεῖ | πεπαιτέρα γὰρ μοῖρα τῆς τυραννίδος. (Ag.1354n, 1364n). Te słowa Chóru (lub raczej odpowiednio czwartego i dziewiątego z kolei choreuty) następują po dwóch śmiertelnych okrzykach Agamemnona dochodzących ze skene (1343, 1345). Nie wdając się w jałowe rozważania na temat 'co w tym momencie *myśli* Chór' wystarczy uzmysłowić sobie dramaturgiczny czy nawet teatralny kontekst tych wypowiedzi: oto wewnątrz skene ginie – z czego publiczność doskonale zdaje sobie sprawę – król, prawowity władca, szanowany a nawet wielbiony (Ag. 805n, 1491; Cho. 55nn), na zewnątrz zaś padają znamienne słowa o nadchodzącej tyranii. Jeśli uznać, że w tragedii attyckiej τύραννος konsekwentnie był traktowany jako synonim βασιλεύς, to przytoczone wyżej wypowiedzi Chóru pozbawione byłyby sensu. Trudno jednak w tym właśnie kontekście o bardziej wyrazisty przykład terminologicznej niekonsekwencji tragedii greckiej: w następnej części trylogii Orestes, syn zwraca się do zgłodzonego ojca nawiązując do jego niegodnej – jak ją przedstawia kommos Ofiarnic (363-371, 430-433, 439-443) – śmierci: πάτερ, τρόποισιν οὐ τυραννικοῖς θανών. Powiedzieć, że w tym *locus* przymiotnik τυραννικός posiada neutralny walor to za mało; cała wypowiedź wyraża silną deontyczną modalizację: Agamemnon nie umarł, jak się godzi, jak powinien wielki król, ojciec syna-mściciela... nie zginął τυραννικῶς.

W tragedii brakuje więc metodycznego rozgraniczenia tyranii i monarchii, co, biorąc pod uwagę fakt, iż przedstawia ona zwykle losy mitycznych jedynowładców, stanowić może istotny problem w jej odczytywaniu. Z jednej strony pojęcia τύραννος / τυραννίς denotują jedynowładztwo w ogóle, w tym również pozytywną monarchię, z drugiej zaś – 'właściwą' tyranie, wyraźnie przeciwstawioną tej poprzedniej. Rozważając samą tylko tragedię, tę terminologiczną niekonsekwencję uznać można byłoby za poetycką konwencję, swoisty aspekt λέξεως ἁρετῆ. Występowanie podobnego fenomenu u Herodota (którego *Dzieje* nb. łączą z tragedią wyraźne związki narratologiczne) wydaje się jednak wskazywać na ideologiczny kontekst owych tekstów, kontekst w którym wyraźnie rysowała się koncepcja 'złego jedynowładztwa', nie opierająca się jednak na 'naukowych' kryteriach, lecz na narracjach. Narracje bowiem dotyczą konkretnych postaci i ich czynów, przez co z natury swej nie są powtarzalne i tym same w oparciu o powtarzalność nie podlegają 'naukowej' weryfikacji. Wprawdzie antytyrańska tyrada Tezeusza, czy przemowa Otanesa noszą już znamiona dedukcji – każda z tych wypowiedzi dotyczy bowiem wad jedynowładztwa w ogóle – jednak brak jednoznacznej i metodycznie stosowanej terminologii dyskwalifikuje je jako wypowiedzi o charakterze 'naukowym'. Wskazówek dotyczących postrzegania 'tyranów' w klasycznych Atenach V wieku winniśmy zatem szukać w narracjach przedstawiających w negatywny sposób jedynowładców, nawet jeśli nie pojawia się w nich nawet raz jakiegokolwiek określenie z grupy pojęciowej τύραννος / τυραννίς.

Rozważając problem tragicznej tyranii, Seaford wyróżnił trzy narratologiczne motywy pojawiające się w opowieściach dotyczących greckich tyranów: nieufność wobec φίλοι, bezbożność i chciwość.³⁰ Podkreśla on przy tym, iż motywy te niekoniecznie należy postrzegać wyłącznie jako wady charakterologiczne, lecz także pragmatyczne środki zmierzające do zdobycia i utrzymania władzy. Nieufność wobec φίλοι, jedna z

³⁰ 'Impiety, distrust of his close associates (*philoí*), and greed' Seaford (2003) 96-98.

najistotniejszych cech tyrana według Arystotelesa, przybiera bardzo często w narracjach skrajną formę 'politycznych' zabójstw; bezbożność – rytualnej perwersji; zaś chciwość – uzależnienie władzy od pieniędzy. W oparciu o te kryteria odczytuje on min. Orestę i *Bachantki*.³¹ Pierwsze spośród nich – nieufność wobec φίλοι – przyjmuje w trylogii Ajschylosa skrajną postać zabójstwa Agamemnona. Perwersja rytuału ofiarniczego, która towarzyszy jego – oraz Kassandry – śmierci, znamionować ma z kolei bezbożny charakter tyranii Klytajmestry i Ajgistosa. Wreszcie zależność ich władzy od pieniądza sygnalizują postaci najemników, gotowych na rozkaz Ajgistosa bronić jego władzy, na których wskazując on sam mówi: ἐκ τῶν δὲ τοῦδε χρημάτων πειράσομαι | ἄρχειν πολιτῶν (1638n). Tyrański charakter władzy Penteusa mniej jednoznacznie poddaje się takiej interpretacji;³² można wprawdzie wskazać z jednej strony na wewnątrzrodzinną przemoc, której ofiarą wszakże pada sam 'tyran', z drugiej zaś na jego nieufność – zarówno wobec Kadmosa (343n), jak też podejrzliwość względem tebańskich kobiet, którym przewodzi jego matka ze swymi siostrami, wreszcie na traktowanie samgo Dionizosa, który będąc bogiem jest również kuzynem Penteusa (choć łączące ich pokrewieństwo nie zostaje nigdzie podkreślone). Ten ostatni motyw prowadzi do kolejnego aspektu 'tragicznej tyranii', tj. kwestii bezbożności wynikającej ze stosunku Penteusa do kultu i samej osoby boga; problem ten omówiony zostaje w gdzie indziej. Próżno szukać w etopeji władcy Teb cech chciwości czy uzależnienia od pieniędzy i najemników. Zwraca jednak uwagę jego podejrzliwość związana z tym właśnie problemem: Tejrezjaszowi zarzuca on propagowanie kultu Dionizosa dla korzyści (θέλεις ... μίσθους φέρειν 255nn); warto tu przypomnieć, że w *Antygonie* w podobny sposób traktuje Tejrezjasza (1033-1039) Kreon, jeszcze jedna postać odczytywana jako tragiczny tyran. Z kolei w etopei Lykosa, niemal paradygmatycznego tyrana, wyraziście rysuje się tylko bezbożność, którą manifestuje on gwałcąc prawa chroniących się u ołtarza błagalników. Otacza się on wprawdzie πρόσπολοι, wykonawcami jego rozkazów, nie ma jednak podstaw by uważać ich za najemników; co więcej, wypowiedź Amfitriona πολλοὺς πένητας (...) συμμάχους ἄναξ ἔχει (588n) wydaje się sugerować, iż wywodzą się oni spośród 'społecznych nizin' ogółu obywateli. Z drugiej strony, teatralny wymiar sceny, gdzie Lykos w otoczeniu sług wygraża chórowi starców usiłujących przeciwstawić się jego władzy, niechybnie nasuwa skojarzenia z omówioną już sytuacją w eksodos *Agamemnona*. Fabuły *Elektry* Eurypidesa i tegoż *Kresfontesa* wykazują istotne podobieństwa narratologiczne.³³ Dotyczy to także przedstawionego w nich postępowania tragicznych tyranów: odpowiednio Ajgistosa i Polyfontesa. Ten ostatni sięga władzy mordując swego brata, co odpowiadałoby pierwszej spośród wymienionych tyrańskich cech; w *Elektrze* motyw zabijania φίλοι ogranicza się do postaci Klytajmestry, partnerki tyrana.³⁴ Każdy z nich wyznacza nagrodę za głowę mściciela, syna ofiary: ὃς μὲν γῆς ἀπηλλάχθη φυγὰς | Ἀγαμέμνονος παῖς, χρυσὸν εἴφ' ὃς ἄν κτάνῃ (El. 32n), hunc Polyphontes maxima cum industria quaerebat, aurumque pollicebatur si quis eum necasset (Hyg. fab 137).³⁵ Wreszcie śmierć obydwu wiąże się z perwersją rytuału, gdzie sam tyran zabity zostaje zamiast ofiarnego zwierzęcia. Odczytywanie tyranii w tragediach zemsty jest, jak sugerować może zakres powyższych rozważań, kwestią złożoną i niejednoznaczną. Wprawdzie sankcje proceduralno-prawne wymierzone przeciwko tyranom są jasno określone i wydają się w całości pokrywać z

³¹ Ponadto rozważa jeszcze problem tyranii w *Prometeuszu*, *Antygonie* i *Królu Edypie*.

³² Seaford nie odczytuje tej postaci poprzez trzy tyrańskie cechy, lecz zwraca uwagę na jej 'epitafium' ogłoszone przez Kadmosa, w którym Penteus zamiast jako 'champion of the polis' przedstawiany jest jako τάρβος πόλει (2003: 106).

³³ Por. Harder (1985) 14-17.

³⁴ Stosunkowo bliskie więzy krwi łączące Agamemnona i Ajgistosa (mieszczące się w obrębie) są konsekwentnie pomijane w tragediach rodu Atrydów.

³⁵ Na temat autentyczności przekazu Hyginusa w odniesieniu do tragedii Eurypidesa zob. Harder (1985) 48nn.

dominującą w Atenach ideologią, to jednak przełożenie ich na odczytywanie tragedii greckiej nastroczać może wiele problemów. Szczególnie istotną jest kwestia samych pojęć; ustrój demokratycznych Aten stanowi kontekst dość jednoznacznie definiujący tyranię, jako próbę obalenia władzy ludu i ustanowienia jedynowładztwa; w świecie przedstawionym tragedii greckiej, gdzie mityczni bohaterowie i królowie konfrontowani są z ideologią klasycznej *polis*, problem ten nabiera zupełnie nowego znaczenia.

4. PRZYSIĘGI

W czasach nowożytnych i najnowszych przysięgi i obietnice nie mają istotnego znaczenia dla funkcjonowania społeczeństwa. Wszelkie zobowiązania między dwoma podmiotami sankcjonuje się pisemnymi kontraktami, zatwierdzanymi często w obecności świadków; wyrażenie 'na słowo honoru' tymczasem funkcjonuje jako przysłowiowy wręcz opis niepewności i niespolegliwości danego układu. Jedynym miejscem, gdzie przysięgi – na pozór – posiadają istotne znaczenie jako formalne potwierdzenie prawdziwości wypowiedzi jest sala sądowa. Na pozór, ponieważ nikt nie oczekuje, że składający zeznania świadek mówić będzie prawdę tylko dlatego, że wygłosił rytualną formułę popartą symboliką związaną z wyznawaną przezeń wiarą. We współczesnej kulturze kłamstwo podlega, rzecz jasna, negatywnej ewaluacji moralnej, nie jest jednak ścigane przez prawo. Przysięga sądowa jest natomiast formalnym aktem rozgraniczającym pod tym właśnie względem dyskurs codzienny od dyskursu sądowego: od momentu zaprzysiężenia po zejście z mównicy kłamstwo podlega penalizacji.¹ Prawdopodobność świadka sankcjonuje nie plaga, jaką ześle nań bóstwo, w imię którego złożył fałszywą przysięgę, lecz zupełnie świecka kara, która spotka go niechybnie, jeśli tylko jego kłamstwo wyjdzie na jaw.

W społeczeństwie klasycznych Aten przysięgi miały znaczenie niemal dokładnie odwrotne w stosunku do opisanego wyżej. Herodotowy Leotychidas, król Sparty, wspomina układ zawarty przez niejakiego Glaukosa i pewnego Milezyjczyka, na mocy którego ten pierwszy przechować miał pieniądze tego ostatniego; układ potwierdzony został wyłącznie przysięgami, które zresztą Glaukos usiłował później złamać, przez co jego ród doszczętnie wyginął (6.86). Mówca Izokrates z kolei nawołuje ἔνεκα δὲ χρημάτων μηδὲνα θεῶν ὀμώσῃς (1.23), przy czym owa negatywna ekshortacja niewątpliwie odzwierciedla współczesną mu praktykę, którą on sam *implicite* potępia. Pieniądzy niewątpliwie dotyczyła przysięga, którą na jakimś Pejzonie wymógł mówca Lizjasz, choć trudno mówić tu o kontrakcie w tradycyjnym tego słowa rozumieniu. Gdy oligarchowie aresztowali Lizjasza zagarniając jego majątek, ten ułożył się z owym Pejzonem, któremu w międzyczasie poruczono pilnowanie 'aresztanta', zapłacić talent srebra za uwolnienie. Ze swej strony oligarcha nie mógł zaproponować nic więcej niż przysięgę, co też skwapliwie uczynił i z czego równie skwapliwie się nie wywiązał (Lys. 12.10-17).²

Przysięgi odgrywały również nader istotną rolę we wszelkiego rodzaju procedurach sądowych, a dotyczyło to zarówno właściwych procesów jak też rozmaitych preliminariorów (ἀνάκρισις, προδικασία).³ Wyjąwszy jednak sprawy o zabójstwo, gdzie zarówno świadkowie jak i strony składali obligatoryjną przysięgę (δωμοσία), prawdopodobnie podczas procesu,⁴ przysięgi (ἀντωμοσία) składane były jedynie przez samych antagonistów: miało to miejsce podczas preliminariorów; być może również przysięgi stosowano, aby zwiększyć wiarygodność swoich wypowiedzi.⁵ Obligatoryjną była jednak przysięga, do złożenia której wzywała strona przeciwna, 'próba przysięgi' (πρόκλησις);⁶ wezwany w ten sposób musiał przysiąc lub zrezygnować ze sprawy. Jeśli jednak przysiągł, sprawę wygrywał! Szczególnie

¹ Por. Todd 1990: 21: 'The oath provides a sanction which turns dishonesty into perjury'

² Na temat znaczenia przysięg w życiu codziennym Ateńczyków (poza *dikasteriami*) zob. Mikalson 1991: 31-39 (rozdz. 3) oraz 80.

³ Szczegóły dotyczące preliminariorów opisuje Harrison 1971: 94-105.

⁴ Por. MacDowell 1963: 90-100; niektórzy uważają, że przysięgi składane były podczas preliminariorów (προδικασία), dyskusja: MacDowell 1963: 96n; δωμοσία świadków: 99n.

⁵ Por. MacDowell 1978: 240; Harrison 1971: 99n; Todd 1990: 35; Gagarin 1997b: 128; Parker 2005: 72.

⁶ W dyskursie prawniczym znaczenie tego pojęcia nie ogranicza się wyłącznie do próby przysięgi, lecz do wszelkich formalnych wyzwania, które jedna strona rzuciła drugiej, np. odnośnie wydobywania zeznań od niewolników na torturach (βάσανος), por. Thür 2005: 149, LSJ s.v. III; omówienie problemu 'próby przysięgi' wraz z odniesieniami do stosownych passusów przedstawia Mirhady 1991.

wymownym świadectwem jest tu sprawa przedstawiona w D. 39.3n i [D.] 40.10n Ojciec mówcy, Mantias, wezwany został do sądu przez braci-opiekunów (κύριοι) swojej kochanki, Plangon, aby uznać ojcostwo dwojga jej dzieci; on sam utrzymywał, że pochodzą one z nieprawego łoża. Sprawę postanowiono załatwić polubownie: Mantias zobowiązał się wypłacić Plangon 30 min; w zamian za to, wezwana przez Mantiasa wobec urzędnika⁷ do złożenia przysięgi, miała odmówić i tym samym zrezygnować ze sprawy. Plangon jednak okazała się sprytniejsza: wyzwanie przyjęła i złożyła przysięgę, że to właśnie Mantias jest ojcem jej dzieci. Ten ostatni nie mógł zaprzeczyć wypowiedzi uświęconej przysięgą, do której sam zobowiązał adwersarza (διὰ τὴν ἑαυτοῦ πρόκλησιν ἀναγκασθεῖς) i tym samym sprawę przegrał. Sprawa zapewne była wyjątkowa,⁸ sam mówca podkreśla, że o przysiędze Plangon wiele się mówiło (περιβόητος γὰρ ἡ πρᾶξις ἐγένετο); niejeden być może podejrzewał, że mija się ona z prawdą.⁹ Przysięga jednak ważna była *per se*, przekonanie o szczególnej, nadprzyrodzonej mocy¹⁰ tego aktu sprawiało, że funkcjonował on jako *ace of trumps*.¹¹ W nowożytnych procedurach sądowych przysięga jest warunkiem koniecznym, aby przedstawiona wypowiedź mogła zostać poddana weryfikacji, zwłaszcza strony przeciwnej; w ateńskich była ona warunkiem wystarczającym uznania danej wypowiedzi za prawdziwą.

Porzucenie tytułowej bohaterki *Medei* przez Jazona wiąże się z transgresją wielu norm funkcjonujących w ateńskim dyskursie publicznym. Za najistotniejszą z punktu widzenia pragmatyki moralnej ewaluacji zemsty uznać należy właśnie złamanie przysięg – przysięg, którymi Medea związała (μεγάλοις ὅρκοις ἐνδησάμενα, 161n) jego osobę i jego lojalność względem siebie. Motyw ten podkreślany jest w tekście dramatu wielokrotnie (21; 161; 169; 209; 439; 492; 495; 1392); zaznaczona też zostaje owa boska, ‘nadprzyrodzona’ sankcja towarzysząca złożonej przysiędze, jak wypowiedzi Chóru: κλύεθ' οἷα λέγει κάπιβοᾷται | Θέμιν εὐκταίαν Ζῆνᾴ θ', ὃς ὀρκων | θνητοῖς ταμίαις νενόμισται; (160nn), w przypisanej Medei apostrofie: ὦ μεγάλα Θέμι καὶ πότνι' Ἄρτεμι | λεύσσεθ' ἃ πάσχω μεγάλοις ὀρκοῖς κτλ. (160nn),¹² czy wreszcie w wyrzutach tej ostatniej pod adresem Jazona: ὀρκων δὲ φρούδῃ πίστις, οὐδ' ἔχω μαθεῖν | εἰ θεοὺς νομίζεις τοὺς τότ' οὐκ ἄρχειν ἔτι (492n). Warto też podkreślić, że w agonie, którego częścią jest ostatni z przytoczonych *passusów*, Jazon ze swej strony dokonuje *refutatio* większości innych zarzutów Medei (zwłaszcza problemu niewierności i niewdzięczności), ten jednak pomija milczeniem.¹³ Pozytywnym paradygmatem wobec postępowania Jazona jest tu solenna obietnica złożona Medei przez Ajgeusa (734-756). W świetle powyższych rozważań krzywoprzysięstwo Jazona jawi się sprawo dalece poważniejszą, niż można przypuszczać za punkt wyjścia przyjmując współczesne wartości. Jazon w *Medei* nie jest jedynie łobuzem bez honoru; złamanie złożonych przysięg, których solenność jest w tekście *explicite* podkreślona, to sprawa dalece

⁷ πρὸς τῷ διαιτητῇ, rzecz rozgrywa się na etapie preliminariorów.

⁸ Jak zauważył Todd (1990: 35 p. 29) sytuacje tego rodzaju były niezwykle rzadkie; pomijając zakulisowe układy jak w przedstawionej historii ograniczały się one zapewne wyłącznie do sytuacji, w których strona wyzywająca nie tylko była pewna swego, lecz także jej wersja powszechnie była znana i uznana za prawdziwą. Równie wymownym jest wskazany przez Thüra (1996: 70) przykład z kodeksu z Gortyny: w rozprawie sądowej sędzia nakładał na świadka jednej ze stron obowiązek złożenia rozstrzygającej przysięgi. Jeśli świadek odmówił wygrywał adwersarz, jeśli świadek przysięgę złożył – jego strona; podwójna – i siłą rzeczy sprzeczna – przysięga (każdej ze stron) była wykluczona; por. też na ten temat Parker 2005: 70nn.

⁹ Por. Todd 1990: 35n; Mirhady 1991: 80.

¹⁰ Por. [D.] 40.10: [ὄρκος] ὃς μέγιστος δοκεῖ καὶ δεινότατος παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις εἶναι.

¹¹ Gagarin 1997b: 130-4 traktuje próbę przysięgi jedynie jako ‘forensic device to strengthen the speaker’s argument’, w swoich rozważaniach opiera się jednak wyłącznie na Il. 23 (przysięga Antilochosa), pomijając zupełnie D. 39 i [D.] 40.

¹² Θέμις była bóstwem w szczególnie sposób związanym ze składaniem przysięg, por. Mastronarde 2002 ad loc.

¹³ Por. Mastronarde (2002: 29): ‘his [Jason’s] position is indefensible’.

poważniejsza. W jaki sposób jednak przekłada się to na pragmatykę moralnej ewaluacji losu Jazona?

Kwestia przysięg była jednym z licznych *loci*, w których spletały się ze sobą dyskurs moralno-prawny i religijny.¹⁴ Religijna 'moc' przysięgi, jak dowodzi przykład Plangon, w bardzo konkretny sposób przekładała się na procedury prawne. Mimo owej religijnej wagi – a może właśnie ze względu na nią – dotrzymanie przysięgi nie było w żaden konkretny sposób sankcjonowane przez attyckie prawo. Być może krzywoprzysięzcy byli niekiedy ścigani w ramach γραφή ἀσεβείας¹⁵ czy δίκη ψευδομαρτυρίων, żadna z tych procedur nie była jednak specyficzna dla tej właśnie transgresji. δίκη ψευδομαρτυρίων dotyczyła bowiem fałszywego świadectwa w ogóle, niekoniecznie zaś złożonego pod przysięgą.¹⁶ Czy zatem krzywoprzysięzcy, mimo powagi swej transgresji, mogli czuć się bezkarni? Oczywiście nie; problem ten został już zasugerowany w nawiązaniu do historii wiarołomnego Spartanina Glaukosa. Leotychidas przytoczywszy tę historię jako negatywny paradygmat krzywoprzysięstwa konkluduje: Γλαύκου νῦν οὔτε τι ἀπόγονον ἔστι οὐδὲν οὔτ' ἰστίη οὐδεμία νομιζομένη εἶναι Γλαύκου, ἐκτέτριπται πρόρριζος ἐκ Σπάρτης (Hdt 6.86). To właśnie 'wykorzenienie', wytepienie całego rodu i domu było sankcją złożonej przysięgi; tym właśnie zagroził Glaukosowi bóg delficki: ἀλλ' ὄρκου πάις ἔστιν, ἀνώνυμος οὐδ' ἐπὶ χεῖρες | οὐδὲ πόδες· κραιπνὸς δὲ μετέρχεται, εἰς ὃ κε πᾶσαν | συμμάρψας ὀλέσῃ γενεήν καὶ οἶκον ἅπαντα. Wprawdzie on sam, przerażony wyrocznią, oddał majątek prawowitym właścicielom, jednak 'wystawiać boga na próbę [pytaniem] i uczynić znaczy to samo'; ród Glaukosa został więc 'wykorzeniony'.¹⁷ Najdobitniej tę właśnie sankcję wyrażają rytualne formuły, przekleństwa, towarzyszące często składaniu przysięg.¹⁸ Formule tej towarzyszy najczęściej quasi-techniczny termin ἐξώλεια, 'wyginięcie', które spaść miało na samego krzywoprzysięzcę oraz na jego ród (γένος), w tym również na jego dzieci. Szczególnie wyrazistym pod tym względem opis przysięgi złożonej przez wspomnianego Pejzona oligarchę: ἐπειδὴ δὲ ὦμοσεν, ἐξώλειαν ἑαυτῷ καὶ τοῖς παισὶν ἐπαρώμενος (Lys. 12.10). Fraza ἐπαρώμενος ἐξώλειαν (...) παισὶν jest wyrażeniem o charakterze rytualnym; co do słowa powtarza się w niektórych inskrypcjach.¹⁹

Mimo względnej bezkarności, jaką w świetle prawa cieszyli się krzywoprzysięzcy, świętość przysięgi sankcjonowana była więc straszliwymi karami w dyskursie religijnym; ich *mise en action* z kolei przedstawione zostaje w dyskursie mityczno-historycznym, w opowieści o wiarołomnym Glaukosie. Wszystko to sugeruje dość jednoznacznie, że los, który spotkał Jazona, wyginięcie jego (nowego) domu oraz śmierć dzieci, w aspekcie pragmatycznym mógł funkcjonować jako dramatyzacja owej boskiej sankcji i boskiej kary.²⁰ Wprawdzie samo pojęcie ἐξώλεια nie pojawia się nawet raz w tekście tragedii, jednak niektóre motywy i wyrażenia mogą nasuwać skojarzenia z funkcjonowaniem tego pojęcia w dyskursie

¹⁴ Ogólnie na temat związku prawa i religijności w klasycznych Atenach por. Parker 2005.

¹⁵ Na temat możliwości dochodzenia krzywoprzysięstwa w ramach tej procedury i passusów utożsamiających ἐπιρκία z ἀσέβεια por. Cohen 1991: 205n.

¹⁶ Por. Thür 2005: 162; Todd 1990: 36

¹⁷ Na temat znaczenia przysięg w narracji Herodota (na podstawie przykładu Glaukosa) por. Harrison 2000: 117-20; zob. też zestawienie 'aforyzmów' odnoszących się do przysięg 119 p. 56.

¹⁸ Teksty takich przysięg przytaczają Connor 1985: 87nn (zwł. p. 27) i Rickert 1987: 110nn; do tych zestawień dodać można jeszcze przysięgi zapisane w IG V,2 343 C 52-6; IC III:iv 7.3-8; IC I:xviii 10.11n;

¹⁹ IG I³ 14.16; IG I³ 15 fr. D4.

²⁰ Jako pierwszy uwagę na ten aspekt losu Jazona zwróciła, o ile mi wiadomo, Rickert (1987: 106-13); ten wątek hermeneutyczny podejmuje za nią Burnett (1998: 119n i 219) i *en passant* Mastronarde 2002: 15; w Burnett 1973 (13) podkreślone zostaje jedynie znaczenie przysięg dla ewaluacji Jazona, podobnie jak w Easterling 2003(=1981): 190 i p. 13; problemu tego w odniesieniu do *Medei*, co wydaje się zaskakujące, nie podejmuje również Connor (1985) i Mikalson (1991: 82nn), ten ostatni wspominając jedynie o nieokreślonym 'punishment' oraz 'things that happen to impious men'.

religijnym. Przysięgę swą Jazon potwierdził rytualnym uściskiem dłoni (21, 496),²¹ co też *explicite* wypomina Medea: βοᾷ μὲν ὄρκους, ἀνακαλεῖ δὲ δεξίας | πίστιν μεγίστην. Podobnie postąpił antagonistą Demotenesa, Meidias składał pewnemu Arystarchowi przysięgę, że nie zeznawał przeciwko niemu: καὶ τὴν δεξιὰν [ὡς] ἐμβεβληκότα καὶ ὁμνύοντα κατ' ἐξωλείας (D. 21.121, por. 21.119). Jazon krzywoprzysięzca przedstawiony zostaje przez Medeę jako człowiek nie uznający bogów: οὐδ' ἔχω μαθεῖν | εἰ θεοὺς νομίζεις τοὺς τότε οὐκ ἄρχειν ἔτι | ἢ καὶ κείσθαι θέσμι' ἀνθρώποις τὰ νῦν (492nn). Podobnie opisany zostaje przez Lizjasza wspomniany krzywoprzysięzca Pezjon: ἠπιστάμην μὲν οὖν ὅτι οὔτε θεοὺς οὔτ' ἀνθρώπους νομίζει (12.9). Niejako podsumowaniem tego właśnie aspektu moralnej ewaluacji losu Jazona, być może nawet z werbalnymi responsjami rytualnej formuły ἐξώλεια, uznać można przypisaną jemu samemu wypowiedź: ἐμοὶ δὲ τὸν ἐμὸν δαίμον' αἰάζειν πάρα | ὅς οὔτε λέκτρων νεογάμων ὀνήσομαι, | οὐ παῖδας οὐς ἔφυσα κάξεθρεψάμην | ἔξω προσειπεῖν ζῶντας ἀλλ' ἀπώλεσα (1347-50; por. też 1310, 1326, 1338). Wyjawszy samą osobę krzywoprzysięzcy (której śmierć również jest przepowiedziana), ἐξώλεια Jazona dokonała się w całości.²²

²¹ Zob. Mastronarde 2002: 28; Burnett 1998: 203n; por. też S. Tr. 1181.

²² Powyższa interpretacja jest diametralnie odmienna od zaproponowanej przez Czerwińską (1999), która z jednej strony dzieciobójstwo postrzega jako „osobliwie pojęty akt miłosierdzia” względem synów (w oparciu 1060n) oraz bliżej nieokreśloną „możliwość nasycenia się zemstą” (152); z kolei w odniesieniu do postaci Jazona badaczka ta stwierdza, że „niewiele brakowało [mu], by mimo swego postępowania zaskarbić sobie sympatię widzów”, którą stracił wyłącznie poprzez „wywołującą sprzeciw i oburzenie pokretną oraz nieuczciwą argumentację” (174).

5. XENIA

ποῦ δίκαια ξένων; to retoryczne pytanie przypisane postaci Hekabe jest zarazem oskarżeniem Polymestora, mordercy jej syna. Zabijając Polydorosa król tracki złamał bowiem łączące go z ofiarą – oraz z jego rodziną – więzy ξενία. Na truizm zakrawa stwierdzenie, iż w oczach starożytnych Ateńczyków była to zbrodnia wyjątkowa. Mimo to bliższy opis funkcjonowania pryncypiów ξενία w ideologii klasycznych Aten, w obrębie jej formacji dyskursywnych, jest nieodzownym elementem pragmatyki moralnej ewaluacji tak *Hekabe* jak też innych tragedii.

Zakres semantyczny pojęcia ξενία obejmuje dwie sfery: 1) status cudzoziemca oraz 2) związki przyjaźni i / lub gościnności między jednostkami lub społecznościami (LSJ); w dalszych rozważaniach pod uwagę brany będzie wyłącznie ten drugi aspekt. Czym była zatem grecka ξενία? Na pewno sprowadzanie jej wyłącznie do kwestii 'gościnności' jest daleko idącym uproszczeniem; słownikowa wartość obejmuje bowiem również 'przyjaźń', która wszak z gościnnością wcale wiązać się nie musi. W rzeczywistości pojęcie to denotowało szczególną formę stosunków międzyludzkich określaną niekiedy mianem 'rytualnych związków przyjaźni' (*ritualised friendship*), zawieranych najczęściej przy okazji gościny, daleko jednak wykraczających poza sam akt odwiedzin gości.²³ ξενία można w skrócie określić jako szczególną formę φίλια, łączącą cudzoziemców, inicjowaną rytualnie, trwałą i przekazywaną z pokolenia na pokolenie; nie trzeba więc dodawać, że obejmowała ona nie tylko samych zawierających przymierze, lecz całe ich rodziny / rody. Herman definiuje ξενία jako 'więź wspólnoty łącząca podmioty wywodzące się z różnych społeczności, która manifestuje się wymianą dóbr i przysług'.²⁴ 'Dobra i przysługi' to nic innego jak 'dar' w ujęciu Maussa, w swej nieagonistycznej postaci, oznaczający ogół pozytywnych relacji między dwoma podmiotami społecznymi. ξενία rzeczywiście opiera się na obligacjach wzajemności, jednak sfera 'pozytywnych' relacji sięga bardzo głęboko: wzajemne zobowiązania ξένοι były często identyczne z tymi, które łączyły członków tej samej rodziny / rodu. Obok dziedzicznego charakteru tych związków, wspomnieć należy również o interesującym fenomenie nadawania synom imion, które nosili ξένοι,²⁵ przede wszystkim zaś o obowiązku udzielania pomocy, a także – zemsty.²⁶ Szczególną postacią, jaką przybierały niekiedy relacje ξενία, była opieka nad potomstwem przyjaciela-ξένος;²⁷ najbardziej znanym exemplum jest tu wychowanie Achillesa przez Chejrona, którego łączyły z Peleusem związki rytualnej przyjaźni; bliższym aktualnym rozważaniom przykładem jest τροφεία Orestesa na dworze Strofiosa z Fokidy. Wszystko to, oczywiście, składa się dyskurs heroiczny, arystokratyczny, dyskurs elit. Bo też ξενία pozostaje przede wszystkim instytucją 'wyższych sfer' archaicznej i klasycznej Grecji.²⁸

Jak już zaznaczono przy innej okazji, składające się na dyskurs arystokratyczny wartości pozostawały nieraz w sprzeczności z dyskursem publicznym, z dyskursem polis. Nie inaczej rzecz miała się w odniesieniu do kwestii 'rytualnej przyjaźni', czemu zresztą trudno się

²³ Trzeba przy tym podkreślić, że 'rytualna przyjaźń' była tylko jednym z wielu znaczeń pojęcia ξένος; oprócz tego denotowało ono również 'gościa' oraz 'cudzoziemca'. Pełną monografią problemu ξενία jest Herman 1987.

²⁴ 'A bond of solidarity manifesting itself in an exchange of goods and services between individuals originating from separate social units', Herman 1987: 10.

²⁵ Np. Liches z Tazos, ξένος Arkesilaosa ze Sparty nadał swojemu synowi imię Arkesileos (jońska wariacja), podczas gdy tamten swojemu synowi – Lichas (dorycka wariacja), Herman 1987: 19-21.

²⁶ Lys. 18.10: ἡξίου Πανσανίαν βοηθῆσαι καὶ διὰ τὴν φιλίαν καὶ διὰ τὴν ξενίαν τὴν ὑπάρχουσαν, καὶ τιμωρὸν γενέσθαι τῶν εἰς ἡμᾶς ἡμαρτηκότων; por. Herman 1987: 23

²⁷ Herman 1987: 23-6.

²⁸ Por. Herman 1987: 34-40; szczególną uwagę zwraca się w dyskursie elit na równość obydwu stron 'rytualnej przyjaźni', mimo iż de fact niejednokrotnie przypominała ona relacje patron – klient (ibid. 37n); na temat arystokratycznego charakteru ξενία zob. też Griffith 1995: 68-70.

dziwić: więzi ξενία łączące lokalnych arystokratów z cudzoziemcami bywały nieraz przedkładane nad zobowiązania wynikające z uczestnictwa we wspólnocie polis. Elitarna ta instytucja została wprawdzie po części zaadaptowana dla potrzeb demokratycznej społeczności w postaci προξενία, gdzie jako strona 'rytualnej przyjaźni' występowała cała polis lub ściślej mówiąc jej suweren, lud;²⁹ mimo to tradycyjna, 'prywatna' ξενία funkcjonowała nadal, sama zaś προξενία również mogła być źródłem nieufności, czego przykładem oskarżenia o λακονισμός kierowane pod adresem Kimona, który był wszak πρόξενος Sparty. Owa nieufność przybierała szczególnie na sile w sytuacji gdy ξένοι byli członkami społeczności nastawionych względem siebie wrogo lub otwarcie wojujących.³⁰ Błędem byłoby jednak przypuszczać, że ξενία w dyskursie publicznym funkcjonowała wyłącznie jako zawoalowana inwektywa, niedwuznaczna sugestia zdrady. Niewątpliwie do pozytywnego aspektu tej instytucji nawiązywała wymierzna przeciwko Demostenesowi argumentacja Ajschinesa: καὶ παρὰ τῷ αὐτῷ ἐν Ὁρεῶν κατήγῳ, καὶ ἀπὸ τῆς αὐτῆς τραπέζης ἔφαγες καὶ ἔπιες καὶ ἔσπεισας, καὶ τὴν δεξιὰν ἐνέβαλες ἄνδρα φίλον καὶ ξένον ποιούμενος, καὶ τοῦτον ἀπέκτεινας, καὶ περὶ τούτων ἐν ἅπασιν Ἀθηναίοις ἐξελεγχθεὶς ὑπ' ἐμοῦ καὶ κληθεὶς ξενοκτόνος, οὐ τὸ ἀσέβημα ἡρνήσω, ἀλλ' ἀπεκρίνω, ἐφ' ᾧ ἀνεβόησεν ὁ δῆμος καὶ ὅσοι ξένοι περιέστασαν τὴν ἐκκλησίαν· ἔφησθα γὰρ τοὺς τῆς πόλεως ἄλλας περὶ πλείονος ποιήσασθαι τῆς ξενικῆς τραπέζης (3.214). Demostenes wprawdzie nie zgładził swojego ξένος własnoręcznie, lecz 'jedynie' doprowadził do jego śmierci; Ajschines – i trudno dopatrywać się tu wyłącznie retorycznej hiperboli – określa go jednak mianem ξενοκτόνος. Jeśli wierzyć mówcy, Demostenes nie tylko nie odżegnał się od tego zarzutu, lecz wręcz potwierdził go, motywując co szczególnie ważne racją stanu. Wtedy jednak lud, zamiast przyklasnąć jego 'poświęceniu' rozbrzmiał oburzeniem. Hoi polloi z pewnością nieufnie patrzyli na znoszenie się elity ich społeczności z elitami wrogich poleis, ξενοκτονία była jednak transgresją tak wielką, że nawet dobro ojczyzny nie mogło być jej usprawiedliwieniem. Cytowany passus wskazuje zarazem status instytucji ξενία w dyskursie moralno-prawnym (będącym jednym z elementów dyskursu publicznego) lub, ściślej mówiąc... brak statusu. Nie istniały żadne *specyficzne* (v. i.) prawa (mowa, rzecz jasna, o νόμοι κείμενοι) regulujące postępowanie względem ξένοι czy ξενόκτονοι; nie istniały żadne *specyficzne* procedury na mocy których ci ostatni mogli zostać pociągnięci do odpowiedzialności. Trudno zresztą przypuszczać, aby wielki mówca tak otwarcie przyznał się do złamania prawa, nawet jeśli chciał w ten sposób podkreślić swój patriotyzm.³¹

Skoro jednak problem ξενία 'nie istniał' w dyskursie moralno-prawnym, to skąd owo ἀναβόημα ludu, skąd oburzenie? I tu odpowiedzi udziela Ajschines nazywając postępek Demostenesa ἀσέβημα. Tak pojęta ξενοκτονία funkcjonowała w dyskursie publicznym jako jedna z najbardziej drastycznych transgresji, wymieniana na równi z innymi 'nad-zbrodniami' jak incest, *parricidium* (v. i.) czy krzywoprzysięstwo (v. i.). Wszystkie one towarzyszą toposowi 'świata na opak', odwrócenia cywilizowanych norm, całkowitego zdżyczenia (e.g. A. Eu. 269-72; Ar. Ran. 145-50; Isocr. 12.121). Warto przy tym podkreślić, że żadna z owych 'nad-zbrodni', mimo swej wyjątkowości – a może właśnie ze względu na nią –

²⁹ Herm an 1987: 130-42; najbardziej wymownym świadectwem traktowania całej społeczności jako strony προξενία jest wyrażenie „proxenos ludu” (ibid. 132). Wg Hermana publiczna προξενία była swoistą demokratyczną legitymizacją istniejących już wcześniej arystokratycznych więzi ξενία, które polis „harnessed for its own interests” (139).

³⁰ Por. Herman 1987: 156-61. Osobliwym „strategicznym” wykorzystaniem tej nieufności ludu względem elitarnego ξενία mogło być postępowanie króla Sparty Archidamosa podczas pierwszego roku wojny peloponeskiej: sam będąc ξένος Peryklesa nakazał on pustoszącej Attykę armii Peloponezyjczyków oszczędzać jego włości, co miałoby względem tego ostatniego wzbudzić podejrzenia u ludu; aby uniknąć tego niebezpieczeństwa Perykles postanowił przekazać swoje włości na rzecz państwa (Thuc. 2.13).

³¹ Por. Hermann 125n: apart from the sanction of public opinion and apart from an internalised sense of duty there was no agency outside the framework of the relationship capable of enforcing such obligations.

nie miała swojego miejsca w dyskursie moralno-prawnym; zgodnie z antyczną anegdotą Solon zapytany dlaczego nie ułożył prawa przeciwko parrycydom, odpowiedział, że nie wierzy, aby coś takiego mogło w ogóle mieć miejsce. Przestępstwa przeciwko ξενία związane były wyłącznie ze sferą religii również w dyskursie filozoficznym: σχεδὸν γὰρ πάντ' ἐστὶ τὰ τῶν ξένων καὶ εἰς τοὺς ξένους ἀμαρτήματα παρὰ τὰ τῶν πολιτῶν εἰς θεὸν ἀνηρτημένα τιμωρὸν μᾶλλον (Pl. *Lg.* 729e). Religijnym patronem instytucji ξενία był Zeus z przydomkiem ξένιος,³² podobnie jak na straży świętości przysięg stał Zeus ὄρκιος, zaś świętości błagalników – innego ‘niepisanego’ prawa o niezwyklej wadze – ἱκέσιος.³³ Paradoksalnie to właśnie ów religijny wymiar instytucji ξενία mógł być zarazem jej zakotwiczeniem w dyskursie moralno-prawnym. Postępowanie Demostenesa, jak uważają niektórzy, podlegać mogło sądowemu dochodzeniu właśnie jako akt bezbożności w ramach γραφῆ ἀσέβειας (lub εἰσαγγελία).³⁴

U zarania wojny trojańskiej – i tym samym literatury europejskiej – leżą pogwałcone więzy ξενία. Problem, już u Homera wyrażenie zarysowany, nieobcy był również greckiej tragedii. Pomijając zachowane w niewielkich fragmentach lub samych tylko tytułach dramaty,³⁵ porwanie Heleny przez Parysa i związane z tym pogwałcenie łączącej go z Menelaosem ξενία, jest centralnym motywem jednego z wątków zemsty przedstawionych w *Agamemnonie* Ajschylosa: οἶος καὶ Πάρις ἐλθὼν | ἐς δόμον τὸν Ἀτρεΐδαν | ἥσχυνε ξενίαν τράπε- | ζαν κλοπαῖσι γυναικός (399-402). Przestępstwo Parysa daje początek dowodzonej przez Atrydów ‘wyprawie tysiąca okrętów’, której patronuje Ζεὺς ξένιος (60nn, 362nn, 748n). Motywy Parysa są oczywiste, choć i tak zostają potwierdzone w tekście dramatu (416-419, 713, 1156). Nic bliższego natomiast nie dowiadujemy się stąd o charakterze łączącej Parysa z Menelaosem ξενία.³⁶ Warto natomiast zwrócić uwagę na opis samego aktu pogwałcenia związku przyjaźni: ἥσχυνε ξενίαν τράπεζαν, gdzie indziej z kolei τραπέζας ἀτίμωσις (701). Metonimia τραπέζα – ξένια (*concretum pro abstracto*) dotyczy, oczywiście, rytualnej uczty, (δαῖς δεῖπνον), którą gospodarz wydawał na cześć gościa. Figura ta często służy opisaniu pogwałcenia więzów ξενία w tragedii, w tym również w tragedii zemsty i nie tylko – czego dowodem cytowany passus Ajschinesa.³⁷

Wojna trojańska, rzecz jasna, nie jest jedynym wątkiem zemsty w *Agamemnonie*; nie jest też jedynym, który koncentruje się wokół kwestii naruszenia ‘rytualnych związków przyjaźni’. Centralnym dla dramatu jest, rzecz jasna, wątek zemsty Klytajmestry na tytułowym bohaterze;³⁸ Ajschylecki Ajgistos nie jest tu jednak tylko ‘pomocnikiem’, jego udział w

³² Mikalson (1991: 77) podkreśla, że Ζεὺς ξένιος miał niewielkie znaczenie w państwowym kulcie i tym samym w publicznym dyskursie rytualno-religijnym klasycznych Aten.

³³ Por. Burkert 1985: 130.

³⁴ Mikalson 1991: 77.

³⁵ Sophocles *Helenes apaitesis*, *Helenes harpage*, *Helenes gamos*; Theodectas, *Helene*.

³⁶ Z formalnego punktu widzenia Parys jest również cudzołożnikiem, motyw ten jednak jawi się w tragedii jako drugorzędny, przedstawiony wyłącznie *implicite*.

³⁷ Herman 1987: 69: «the table of one's *xenos*» became a metaphor for the sacred nature of the bond'.

³⁸ Który niekiedy też bywa interpretowany w tym duchu, por. Roth 1993: 3-8. Rzeczywiście instytucja małżeństwa – w odniesieniu do Klytajmestry i Agamemnona – opisana zostaje jako związek ξένιοι (Eu. 660), zaś szata, ‘narzędzie zbrodni’ Klytajmestry określona jest jako ξένων ἀπαιόλημα. Ten ostatni passus pozostaje jednak parabolą, ξένων ἀπαιόλημα przypisana jest tu hipotetycznemu φιλήτης ἀνὴρ, który łupi swoich ξένοι, nie zaś morderczyni męża; z kolei wypowiedź Apollona przedstawiająca małżeństwo jako związek ξένιοι, biorąc pod uwagę polisemię tego przymiotnika (w przeciwieństwie do rzeczownika ξενία), wcale nie musi odnosić się do ‘zrytualizowanych związków przyjaźni’. Przypieczętowane małżeństwem więzi ξενία nieraz łączyły teścia i zięcia, nie było to jednak regułą, a o takich związkach między Tyndareosem i Agamemnonem tekst tragedii nie wspomina. Rzeczywiście można przyjąć, że ‘marriage and *xenia* were parallel social institutions’ (Roth 1993: 3) nie oznacza to jednak, że te dwie różne instytucje postrzegane były jako to samo. Zbrodnia Klytajmestry jest pogwałceniem więzi małżeńskich, co podkreślane jest w *Orestei* wielokrotnie, nie zaś więzi *xenia*, o czym tekst

zabójstwie jest zarazem jego osobistym aktem zemsty – zemsty za ‘uczcie Tyestes’a’. Tę zaś, *δαῖς παιδείων κρεῶν* (1593), określa on w swej pierwszej rthesis jako *ξένια* (1590), ‘dar rytualnej przyjaźni’,³⁹ którą udaje wobec brata Atreus. Tyestes ponieważ rozpoznałszy rzecz: *ὥμωξεν, ἀμπίπτει δ' ἀπὸ σφαγῆν ἑρῶν, | μόνον δ' ἄφερτον Πελοπίδαις ἐπέυχεται, | λάκτισμα δείπνου ξυνδίκως τιθεῖς ἄρᾱ, | οὕτως ὀλέσθαι πᾶν τὸ Πλεισθένους γένος* (1599–1602). Wyrażenie *λάκτισμα δείπνου* powszechnie interpretuje się jako *abstractum pro concreto*, metonimię *ἀνατροπή τραπέζης*, wywrócenia biesiadnego stołu przez Tyestes’a,⁴⁰ do czego dorzuca on (*τιθεῖς*) klątwę.⁴¹ Z drugiej strony można je odczytywać również jako *concretum pro abstracto*, gdzie *δείπνον* funkcjonowałoby jako metonimia *ξενία*; wówczas jednak całość należałoby odnieść raczej do Atreusa, który strasliwą ucztą znieważa (*λακτίζειν*) ‘rytualną przyjaźń’.⁴² Tak czy inaczej, motyw rytualnej uczty znów pojawia się jako figuratywny opis pogwałcenia praw ‘zrytualizowanej przyjaźni’. Czy jednak *ξένια* jest możliwa w relacjach najbliższego rodzeństwa, jakim byli Atreus i Tyestes? Wszak definiuje się ją jako więzy łączące cudzoziemców, co wydaje się wykluczać nie tylko rodzinę, lecz także współmieszkańców. Zarówno jednak tradycja, jak też sam tekst tragedii zaświadcza jednoznacznie, iż Tyestes został wygnany: [*Ἀτρεὺς Θυέστην*] *ἠνδρηλάτησεν ἐκ πόλεως τε καὶ δόμων* (1586) co odczytane może być jako zerwanie zarówno więzów pokrewieństwa, jak również tych wynikających z zamieszkiwania tego samego kraju. Motywem Atreusa była oczywiście zemsta, choć sam tekst *Agamemnona* nie poświadcza tego w sposób jednoznaczny (1191nn).

Wreszcie najbardziej oczywista spośród zachowanych tragedii zemsty, w których naruszenie związków *ξένια* stanowi centralny motyw: cytowana na samym początku tej części *Hekabe*. W tekście dramatu Polymestor wielokrotnie określany jest epitetem *ξένος*; jako taki miał opiekować (*σώζειν*, 682; *τρέφειν*, 1134, por. 20) się Polydorem, synem Priama, z którym łączyły go rytualne związki przyjaźni. Ich relacje dotyczą więc szczególnego owego aspektu zrytualizowanych związków przyjaźni; Polydoros jest dziedzicem *ξενία*, którą zawarł jego ojciec z królem trackim (*ξένος πατρώος*). Ten ostatni powinien zatem nie tylko pomóc chłopcu otaczając go opieką, lecz być dla niego przybranym ojcem, ze wszystkimi konsekwencjami tej relacji, w tym również – obowiązkiem pomśzczenia jego krzywdy. Jednoznacznie podkreśla to wypowiedź Hekabe:⁴³ *κοινῆς τραπέζης πολλάκις τυχὼν ἐμοί, | ξενίας τ' ἀριθμῶ πρῶτα τῶν ἐμῶν φίλων, | τυχὼν δ' ὅσων δεῖ – καὶ λαβὼν προμηθίαν | ἔκτεινε...* (793–796). Po raz kolejny opisowi pogwałcenia więzów *ξένια* towarzyszy metonimia ‘stołu rytualnej biesiady’. Dlaczego zatem *ξένος* zgładził powierzonego mu chłopca? Przedstawione zostają dwa motywy zabójstwa: 1) chciwość Polymestora, który pożądał powierzonego Polydorowi złota oraz 2) racja stanu, której sprzeciwiało się pozostawienie syna Priama przy życiu, gdyż groziło to nową, niszczycielską dla Tracji wojną (1136–1144). Dramaturgiczna składnia tragedii jednoznacznie wskazuje ten pierwszy jako prawdziwy.

nigdzie nie mówi *explicite* (w przeciwieństwie np. do zbrodni Parysa), *implicite* zaś – w dwóch nader wątpliwych wzmiankach.

³⁹ LSJ: ‘friendly gifts given by to the guest by his host, esp. meat and drink’; naturalnie mamy tu do czynienia z *accusativum substantiwizowanego neutrum pluralis*: τὰ ξένια, stojącym w apozycji do δαῖτα.

⁴⁰ Triclinius (ad loc.) *λάκτισμα· ἀνατροπήν*; por. ‘stół nogą obalił’ (Srebrny), ‘kicking over the table’ (Fraenkel ad loc.).

⁴¹ Ścisłej mówiąc tekst grecki sugeruje odwrotną kolejność: do klątwy dodaje on *λάκτισμα δείπνου*.

⁴² Neitzel 1985: 409n, który też zwraca uwagę na inne abstrakcyjne konteksty czasownika *λακτίζω* i jego kognatów: *λακτίσαι βωμὸν Δίκα* (383n), *λακτίσαι τὸν πεσόντα* (885).

⁴³ Autentyczność 793–797 lub poszczególnych fragmentów tego passusu (794–797, 793n, 794n) poddawana jest przez niektórych w wątpliwość (Daitz app. crit.) jako ‘deficient both in sense and in syntax’, Gregory (1999) ad loc.

W sferze domysłów pozostawać musi kwestia – ewentualnego – pogwałcenia praw ξενία w *Tereusie* Sofoklesa. Jak już zaznaczono, mogły się one łączyć z instytucją małżeństwa, choć nie dotyczyło to ateńskiej rzeczywistości II poł. V wieku, gdzie związki z cudzoziemkami / cudzoziemcami były nielegalne i podlegały prawnemu ściganiu poprzez γραφή ξενίας. W dyskursie mitycznym i heroicznym, odzwierciedlającym poniekąd nieodległą czasowo i / lub przestrzennie praktykę – małżeństwa (dotyczy to, rzecz jasna, arystokracji świata greckiego, w tym również tyranów) zawierane były przede wszystkim między cudzoziemcami.

Naruszenie praw ξενία w tragedii zemsty nieodmiennie spotyka się z gwałtowną formą odpłaty. Uwiedzenie Heleny skutkuje wyprawą wojenną, w efekcie której zniszczone i zniewolone zostaje całe miasto i wygubiony ród Priama. Konsekwencje zbrodni Atreusa ponosi jego syn, który własnym życiem płaci za czyny ojca; podobnie też dzieci Polymestora, podczas gdy on sam zostaje oślepiiony. Czy owe tragiczne δίκαι mogą w swej istocie zostać odczytane jako akty retribucji? Czy ideologia klasycznych Aten знаła tego rodzaju odpłatę za naruszenie więzi ξενία?

Jak już zaznaczono dyskurs moralno-prawny nie ‘rozpoznawał’ w ogóle problemu rytualnej przyjaźni; nic więc dziwnego, że, poza wątpliwą γραφή ἀσεβείας, nie przewidywano żadnych prawnych sankcji, które miałyby stać na straży ξενία.⁴⁴ Demostenes przyznając się *en passant* do zgładzenia swojego ξένος ryzykował najwyżej utratę sympatii Zgromadzenia. W pewnym zakresie wiązać się to mogło z ateńskimi procedurami prawnymi; jak już wiadomo, proces o zabójstwo, δίκη φόνου wytoczyć mogli jedynie bliscy krewni ofiary, którzy byli do tego moralnie zobowiązani. W przypadku gdy ofiarą był ξένος – w podwójnym tego słowa znaczeniu, tj. obcokrajowiec, połączony z zabójcą więzami ξενία – o ewentualnego oskarżyciela było dużo trudniej. Prawdopodobnie funkcję tę pełnić mógł πρόξενος (!) danego kraju,⁴⁵ nie wiadomo jednak czy był on do tego moralnie zobligowany. Istniała również inna ‘procedura’, za pomocą której krewni zabitego cudzoziemca mogli dochodzić jego sprawy: prawo opisywane pojęciem ἀνδροληψία,⁴⁶ na które powołuje się mówca w D. 23.82. W myśl tego zasady, w przypadku, gdy miasto, w którym doszło do zabójstwa, nie wydało mordercy lub nie zezwoliło krewnym ofiary dochodzić morderstwa przed sądem,⁴⁷ ci ostatni mieli prawo ‘porwać’ μέχρι τριῶν, πλέον δὲ μὴ obywateli owego miasta.

Mimo iż instytucja ξενία funkcjonowała przede wszystkim w dyskursie religijnym klasycznych Aten i tu brak jakichkolwiek jednoznacznych sankcji, którymi jej pryncypia byłyby obwarowane. Wprawdzie ξενοκτονία wymieniana bywa jednym tchem na równi z innymi ‘nad-zbrodniami’, których moralne sankcje bywały mniej lub bardziej precyzyjnie zdefiniowane, jak np. związane z ἐξώλεια krzywoprzysięstwo, nigdzie jednak nie zostaje jednoznacznie wskazane, jaki los spotykał lub spotykać powinien ξενοκτόνοι. Warto jednak podkreślić, że ‘paradygmat’ wygubienia całego rodu realizuje się w pełni *Hekabe* i – być może – w *Tereusie* Sofoklesa. Ἐκάβη με σὺν γυναιξὶν αἰχμαλωτίσιν ἀπώλεσ’ – οὐκ ἀπώλεσ’ ἀλλὰ μειζόνως (1120n) – być może te słowa przypisane oślepiionemu Polymestorowi są odległą werbalną aluzją do motywu ἐξώλεια (por. też 1062, 1095, 1116). Krąg przemocy również obejmuje rodzinę przestępcy również w *Agamemnonie*: oprócz samego Aleksandra, który znieważył ‘stół gościnny’ zagłada spotyka wszystkich Priamidów, pomijając już rzesze

⁴⁴ Tzw. γραφή ξενίας, dotyczyła zupełnie innego problemu: uzurpacji obywatelskich przywilejów przez cudzoziemców.

⁴⁵ Dotyczyło to na pewno innych spraw sądowych z udziałem cudzoziemców, por. Bederman 2001: 133.

⁴⁶ Na temat ἀνδροληψία zob. przede wszystkim Bravo 1982; por. też Bederman 2001: 123nn.

⁴⁷ Na temat rozmaitych interpretacji ἕως ἂν δίκας τοῦ φόνου ὑπόσχωσιν por. Bravo 1982: 143n (w tekście przyjmuję interpretację zaproponowaną przez tego badacza).

niespokrewnionych z nim zniewolonych czy zabitych Trojan; to samo dotyczy również tytułowego bohaera, który dziedziczy winę swego ojca, Atreusa.

W przypadku Polymestora oprócz owej *extirpatio gentis* mamy również do czynienia z oślepieniem. Czy ten element zemsty Hekabe również nawiązuje – pośrednio lub bezpośrednio – do jakiegoś dyskursywnego *locus* w ideologii klasycznych Aten, czy też stanowi jedynie krwawą innowację w wątku skądinąd nie znanym tradycji mitycznej Ateńczyków? Dla samego aktu oślepienia istnieją naturalnie stosowne paralele w dyskursie tragicznym: wystarczy wspomnieć dramatyzację losu Edypa, przede wszystkim zaś zachowaną tragedię Sofoklesa;⁴⁸ o wiele ściślejsze związki – przede wszystkim w aspekcie etyczno-antropologicznym – dostrzega się między postacią Polymestora i satyrowego⁴⁹ – bądź homerowego – Polifema.⁵⁰

Dyskurs moralno-prawny klasycznych Aten nie znał jednak kary oślepienia. Nie znał jej również dyskurs religijny. Pewną rolę odgrywa ona natomiast w dyskursie mityczno-historycznym. Herodot wspomina (9.93) oślepienie jako karę wymierzoną przez Apolloniatów niejakiemu Eueniosowi za wykroczenie natury religijnej (sprawując pieczę poświęconymi Heliosowi owcami zasnął i w tym czasie wilki pożarły znaczną część stada). Kara okazała się niesłuszną, za co na Apolloniatów spadły plagi nieurodzaju. Gdzie indziej (4.2) z kolei wspomina Herodot o panującym wśród Scytów obyczaju oślepiania niewolników; tym razem nie jest to jednak kara lecz nader osobliwe względy praktyczne, których wytłumaczenie niczego nie tłumaczy.⁵¹ Wracając do dyskursu tragicznego warto w tym kontekście wskazać na *passus Eumenid*, gdzie oślepienie wymieniane jest na równi z innymi *crudelitates*: jak kastracja czy wbijanie na pal. Wszystkie te kary obce były dyskursowi prawnemu i religijnemu klasycznych Aten, jak się natomiast wydaje funkcjonowały jako element tekstualizacji Innego, barbarzyńcy.⁵² To już jednak pragmatyka moralnej ewaluacji zemsty Hekabe, aspektu *ποιοῦντος*, nie zaś *πάσχοντος*.

Jak zaś zrozumieć ten element losu Polymestora? W wielu narracjach jednak, nie tylko tych związanych z kręgiem kulturowym klasycznej Grecji,⁵³ oślepienie przedstawiane jest jako kara za wiarołomność,⁵⁴ ta zaś jest inherentną cechą *ethos* Polymestora. Inni z kolei wskazują na przysłowiowe, według świadectwa Arystotelesa, asocjacje αἰδῶς ze wzrokiem: ὁθεν καὶ ἡ παροιμία τὸ ἐν ὀφάλμοις εἶναι αἰδῶ (Rhet. 1384a).⁵⁵ Wprawdzie postępowanie Polymestora nie jest nigdzie *explicite* przedstawione jako naruszające αἰδῶς, jednak liczne wypowiedzi, w których opisywane jest ono etymologicznie związanym z tym rzeczownikiem epitetem αἰσχρός, niedwuznacznie sugerują, że zgładzenie Polydorosa, oraz późniejszy 'lack of repentance' tego postępcy jest przekroczeniem tych właśnie pryncypiów.⁵⁶ To, naturalnie, interpretacja symboliczna: oślepienie odczytywane jest jako zewnętrzny defekt fizyczny będący manifestacją wewnętrznego defektu moralnego, braku αἰδῶς. W podobnym duchu interpretuje oślepienie Polymestora Nussbaum,⁵⁷ doszukując się

⁴⁸ Michelini (1987: 171) dostrzega w *Hekabe* parodystyczną aluzję do OT.

⁴⁹ Zeitlin 1991: 71 (= 1996: 197) zwraca uwagę na sugestie, jakoby Hekabe i Cyklop należały do tej samej tetralogii.

⁵⁰ Przegląd literatury przedmiotu daje Mossman 1995:191 p. 58.

⁵¹ Por. na ten temat E. N. O'Neil i W. C. Helmbold, *Herodotus* 4.2, CP 47.3 (1952), którzy, uznawszy nieuleczalną nielogiczność tego *passusu* sugerują, że prawdziwym powodem tych praktyk był 'their [scil. The Scythians] native and wanton lust for cruelty' (160).

⁵² Hall 1989: 205; por. też Sommerstein 1989 ad loc.; Collard 1991: 185.

⁵³ Ich przegląd daje Collard 1991: 185 (ad 1035-1055).

⁵⁴ E.g. Her. 8.116, Plu. 311e; por. też Collard (1991: 185) błędnie relacjonuje oślepienie w Her. 8.116 jako karę za filhellenizm!

⁵⁵ Wiele innych loci z tekstów literackich okresu klasycznego, które wyrażają tę samą myśl przytacza Harder 1985 ad fr. 457 N (= 457 Kannicht, 75 Austin); na temat związku αἰδῶς ze wzrokiem por. też Cairns 1993: 158.

⁵⁶ Gregory 1999 ad loc.

⁵⁷ Nussbaum 1986: 410nn.

w nim z jednej strony typowego aktu retribucji: 'he abused the looks of her eyes [681n, 689, JK], so his will be defiled in return'; z drugiej zaś argumentując, że 'Hecuba is simply bringing to light what has always been between them. She blinds him because blind is what he always was. He never really sealed a promise with a truthful look, never truly wept, never saw her boy.' (411) Jakkolwiek atrakcyjna, interpretacja ta nie ma jednak żadnego umocowania w ideologicznym kontekście tragedii. Jeszcze inną symboliczną interpretację, łączącą w jedno obydwie elementy zemsty Hekabe (oślepienie i dzieciobójstwo) zaproponowała Zeitlin:⁵⁸ 'light is equivalent to child, and one depends upon the other. Without living children, one may look at the light but yet no longer exist'. Warto wreszcie wspomnieć o najbardziej osobliwie symbolicznym odczytaniu tego zdarzenia, wspomnianej mimochodem przez Segal,⁵⁹ które jednak posiada pewne umocowanie w krytycznoliterackiej tradycji; opiera się ona na utożsamieniu oślepienia i kastracji⁶⁰ lub też niemożności płodzenia dzieci. Asocjacja ta, mimo swej osobliwości, nie była nieznaną tradycji literackiej, jej sugestię znaleźć u Tzetesa (ad Lyc 421), gdzie opisana zostaje historia Fojniksa (starego opiekuna Achillesa w *Il.*) ukaranego przez ojca, któremu przyprawił rogi, oślepieniem. W rzeczywistości karą, tłumaczy Tzetes było przekleństwo $\mu\eta\ \tau\epsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\ \pi\alpha\acute{\iota}\delta\alpha\varsigma$ [τὸν Φοίνικα] bowiem $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma\ \chi\rho\eta\ \tau\eta\nu\ \tau\acute{\upsilon}\phi\lambda\omega\sigma\iota\nu\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \delta\iota\alpha\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\pi\alpha\iota\delta\alpha\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$.⁶¹

⁵⁸ Zeitlin 1996: 188.

⁵⁹ Segal 1990: 122 (= 1993: 181).

⁶⁰ Samoosślepienie Edypa jako symboliczną kastrację interpretował już Freud; więcej na temat tej asocjacji zob. G. Devereux, *The Self-Blinding of Oedipus in Sophokles*, JHS 93, 1973.

⁶¹ Liczne asocjacje oślepienia z różnymi występami natury seksualnej przytacza Devereux (v. s., 41). Warto też wspomnieć o znacznie prostszej, choć również budzącej wątpliwości interpretacji Biehla (1985: 264n), który utożsamia βίος (*Leben*) z *Augenlicht*, co stanowić może sugestię, iż oślepienie Polymestora jest jego symbolicznym zabójstwem.

6. PHILIA I CHARIS

Według Arystotelesa, najbardziej stosownymi z punktu widzenia fabuły tragicznej mitami są takie, które przedstawiają 'nieszczęścia rozgrywające się wśród osób połączonych więzami philia' (ἐν ταῖς φιλίαις πάθη, Po. 1534b), przy czym podane przezeń przykłady (οἷον ἢ ἀδελφὸς ἀδελφὸν ἢ υἱὸς πατέρα ἢ μήτηρ υἷον ἢ υἱὸς μητέρα...) wskazują wyraźnie na więzy rodzinne. Nawet pobieżna lektura wystarczy, aby przekonać się, że tak pojęte ἐν ταῖς φιλίαις πάθη towarzyszą większości spośród zachowanych tragedii zemsty, choć tylko w niektórych przypadkach naruszenie więzów 'rodzinnej' philia stanowi pierwszą krzywdę, która domaga się odpłaty. Najbardziej wyrazistym przykładem jest tu łańcuch zbrodni rodu Atreusa: od cudzołóstwa Tyestes: εὖναι ἀδελφοῦ τῷ πατοῦντι δυσμενεῖς (1193) poprzez scelus Atreusa παῖδες θανόντες ὥσπερὶ πρὸς τῶν φίλων (1219) aż po zbrodnię Klytajmestry opisaną jako ἄσπονδον ἄρη φίλοις πνέουσα (1235n). Każdy z owych *sceleres* wiąże się jednak z jakąś inną transgresją, cudzołóstwem, naruszeniem rytuału i więzi ξενία, drastycznym przekroczeniem, wręcz odwróceniem ról kobiety i mężczyzny i, oczywiście, zabójstwem; każdy z nich zatem został lub zostanie omówiony bliżej w stosownej części. Pojęcie philia oprócz (bilateralnych) więzów krwi obejmowało dwie inne sfery międzyludzkich relacji: z jednej strony najbardziej oczywista 'przyjaźń', gdzie pojęcie philia, było równie niedookreślone jak jego nowożytnie odpowiedniki; z drugiej zaś 'przyjaźń rytualna', tj. związki opisywane również jako ξενία;¹ o swoim zdradzieckim ξένος Hekabe mówi: κοινῆς τραπέζης πολλάκις τυχὼν ἐμοί | ξενίας τ' ἀριθμῶ πρῶτα τῶν ἐμῶν φίλων (793n).²

Na jakich pryncypiach opierały się więzy philia? Co było ich etycznym 'spoiwem'? Powszechnie wskazuje się tu dwa elementy: więzy uczuciowe, afekt oraz więzy wzajemności (*reciprocity*). Wzajemne 'proporcje' tych dwóch elementów były zmienne w różnych postaciach philia. W przypadku więzów krwi, relacji rodzinnych, zwłaszcza w obrębie najbliższej rodziny, dominował naturalnie aspekt uczuciowy philia. Z kolei związek dwóch ξένοι opierał się przede wszystkim na wzajemności, co, rzecz jasna, nie wykluczało elementu uczuciowego. Pojęciem, którym wyrażała się owa pozytywna wzajemność łącząca dwoje φίλοι była χάρις.³

Naruszenie pryncypiów philia funkcjonuje jako podstawowy motyw zemsty w *Orestesie*. Menelaos i Orestes, winowajcę i mściciela łączą, oczywiście, więzy krwi, co zresztą zostaje *explicite* podkreślone w tekście tragedii. Z drugiej strony jednak Menelaosa i Orestes, lub raczej dom Menalosa i dom Orestes, łączą silne więzy wzajemności. Ten pierwszy dla tego drugiego jest zarazem ἀνὴρ ὁμογενῆς καὶ χάριτας ἔχων πατρός (244). W oparciu o te właśnie pryncypia: pokrewieństwa i wzajemności, przede wszystkim zaś to drugie, Orestes domaga się pomocy od stryja (448-55, 640-79).

Menelaos, jak wiadomo, nie staje na wysokości zadania, w związku z czym Orestes, za życzliwą radą Pyladesa, podejmuje się zemsty. Pragmatyka moralnej ewaluacji losu Menelaosa, jakim przedstawia go dramat, uwzględnić musi trzy *loci* przytaczane przez rozmaitych krytyków zarówno w argumentacji *pro* jak też *contra*: czy rzeczywiście Menelaos zdradził Orestes? Czy Menelaos powinien był w ogóle pomagać bratankowi? Czy wreszcie, przyjmując, że odpowiedź na pozostałe dwa pytania jest twierdząca, porzucenie Orestes w

¹ Por. e.g. Belfiore 2000: 7nn; Konstan 1997b: 33-7; Blundell 1989: 39-49; Herman 1987: 16-34 oraz L. Mitchell, *Greeks Bearing Gifts*, Cambridge 1997: 9-14 ze stosownymi odniesieniami.

² Wersy 793-7 za nieautentyczne uznał Nauck (inni: por. Daitz app. crit.; Diggle app. crit.); spośród *recentiores* ich usunięcie *probaverunt* Diggle, Collard i Gregory; *contra* Murray i Daitz.

³ Por. Blundell 1989: 33; Konstan 1997b: 81n argumentuje na rzecz dysocjacji koncepcji χάρις i philia, opiera się on jednak wyłącznie na wypowiedziach składających się na dyskurs moralno-prawny (Demostenes), filozoficzny (Demokryt) i komiczny (Epicharm) pomijając natomiast kluczowy w tym miejscu dyskurs heroiczo-arystokratyczny (v.i.).

potrzebie mogło uzasadniać los, jaki nieomal stał się udziałem Menelaosa? Związana z pierwszym z owych loci narracja przedstawia się następująco: Menelaos obiecuje Orestesowi ocalenie 'inaczej' (δεῖ δέ μ(ε)... σῶζειν σε σοφία, 709n); wprawdzie w błagalnych prośbach przypisanych temu ostatniemu charakter owej σωτήρια, jej 'techniczne' szczegóły, nie zostają nigdzie sprecyzowane, jednak reakcja wrogości Orestesa po oświadczeniu Menelaosa jednoznacznie wskazuje, iż obiecana pomoc nie jest tą, o którą prosił. Menelaos jednak nie wywiązuje się nawet z tej zapowiedzi: οὐδ' ὅμῳ ἔδειξεν ἄλλ' ἐπὶ σκήπτροις ἔχων τὴν ἐλπίδ' ἠὺλαβεῖτο μὴ σῶζειν φίλους (1058n). To oczywiście, zgodnie z 'wybielającą' Menelaosa interpretacją, nie świadczy o jego 'zdradzie'. Postępowanie tej postaci w zupełności zgadza się z dramaturgiczną *vraisemblance*: Menelaos zamiast wdzięczności za swą rozsądną propozycję σῶζειν σοφία spotyka się z obelgami (717n); obrażony, potraktowany jak wróg, porzuca więc swój wielkoduszny plan.⁴ Skoro jednak propozycja Menelaosa jest rozsądna i wielkoduszna, zaś jakakolwiek próba osiągnięcia σωτήρια siłą byłaby jedynie straceńczą brawurą, to dlaczego Orestes tak gwałtownie ją odrzuca? I tu *vraisemblance* nie ponosi uszczerbku: wszak tytułowy bohater dotknięty jest szaleństwem, nader obrazowo przedstawionym *ad oculos spectatorum* w I epejsodion.

Problemy: czy nie jest to aby zbyt wiele psychologizmu; odczytywanie zbyt wielu rzeczy między wierszami? Wszak to między wierszami Menelaos miałby doznać obrazy ze strony Orestesa⁵ i w efekcie – również między wierszami – zmienić swoje postanowienie. Decyzje tego rodzaju zwykle ogłaszane były na scenie, nawet jeśli nie *expressis verbis*, to za pośrednictwem niedwuznacznych pogroźek. I tu zatem należałoby spodziewać się jakiejś werbalnej reakcji Menelaosa na wypowiedź Orestesa. Słowa te bowiem najprawdopodobniej adresowane są do odchodzącego Menelaosa, wypowiedziane – dosłownie – za jego plecami, co zresztą jednoznacznie podkreślone zostaje w tekście: φεύγεις ἀποστραφεῖς με.⁶ Tego rodzaju inwektywy można spotkać w wielu tragediach,⁷ przy czym nigdy nie wpływają one na decyzje czy postępowanie adresatów. Przekładając to na teorię aktów mowy Austina należałoby powiedzieć, że nigdy nie funkcjonują one w sferze perlokucji, jako wypowiedzi, które wpływają na bieg wydarzeń. Dominuje natomiast ich aspekt illokucyjny; są to czyste – werbalne – akty wrogości. Odczytywanie finału II epejsodion Orestesa, jako sceny, w której obrażony Menelaos wycofuje się z powziętego wcześniej zamiaru obrony bratanka za pomocą σοφία, jest typowym przykładem nadinterpretacji konwencji teatru greckiego w kategoriach psychologicznych.

Druga interpretacja znajduje wyraziste poparcie w wypowiedziach przypisanych Tyndareosowi, gdzie jakakolwiek pomoc, a nawet sama rozmowa z Orestesem przedstawiona zostaje jako czyn bezbożny (v. s.). Co więcej, w błagalnej prośbie tego ostatniego ewentualna pomoc ze strony stryja przedstawiona zostaje jako ἄδικόν τι (647). Wypowiedzi przypisane samemu Menelaosowi, w których, jako kontrargument wobec zarzutów Tyndareosa, pomoc krewnikowi (φίλου μοι πατρός ἐστιν ἔκγονος, 482; τὸν ὁμόθεν τιμῶν, 486) wydają się jednoznacznie przeczyć tego rodzaju interpretacji. Warto jednak zauważyć, że sam Menelaos nigdzie nie uznaje *expressis verbis* zobowiązań wzajemności (χάρις) wiążących go z domem Agamemnona, wspominając jedynie o obligacjach wynikających z samego tylko tytułu pokrewieństwa.

Przyjmując, a w świetle dotychczasowych rozważań wydaje się to wysoce prawdopodobne, że fabuła Orestesa przedstawia porzucenie tytułowego bohatera przez Menelaosa, należałoby

⁴ Por. Vellacott 1971: 55: „since Menelaus' reasonable and (...) generous offer (...) is met with shouts of vituperation, are we to be surprised at finding that the offer has been withdrawn?”.

⁵ Oczywiście obraźliwe słowa Orestesa aż krzyczą z tekstu; mówimy tu jednak o reakcji Menelaosa, która nigdzie w tekście nie jest zaznaczona.

⁶ Por. West 1987 ad loc.

⁷ Por. odniesienia w Taplin 1977: 221n.

wreszcie zapytać, czy los, jaki nieomal stał się jego udziałem, był zasłużony? Obligacje wynikające z więzów *φιλία* i *χάρις* nie były sankcjonowane w ateńskim dyskursie moralno prawnym.⁸ Mimo to odgrywały w nim one istotną rolę: dawni wydawcy i komentatorzy mów sądowych z wyraźnym zażenowaniem obserwowali retorykę *χάρις* państwa względem jednej ze stron, jako argument na rzecz korzystnego dla niej wyroku. Oczywiście odwoływanie się do obywatelskich zasług podsądnego ma również miejsce we współczesnym dyskursie moralno-prawnym; ogranicza się ono jednak wyłącznie do pozytywnej etopei oskarżonego, której celem jest złagodzenie ewentualnej kary.⁹ Tymczasem w ateńskich mowach sądowych jako argument na rzecz jednej ze stron explicite przedstawiana jest wdzięczność, *χάρις*, jaką winne im państwo; mówca, opisawszy wcześniej liczne dobrodziejstwa wyświadczone *polis* konkluduje: *ἀνθ' ὧν ὑμᾶς ἀπαιτῶ νῦν τὴν χάριν* (Lys. 21.25).¹⁰

Nietrudno domyślić się, że tego rodzaju argumentacja dostępna była jedynie elitom. Tylko najbogatsi mogli przed sądem przechwalać się kosztownymi liturgiami na rzecz państwa. Bo też retoryka *χάρις* była przede wszystkim elementem dyskursu elit, dyskursu arystokratycznego, dyskursu heroicznego.¹¹ Zgodnie też z oczekiwaniami, motyw ten najobszerniej podejmowany jest w archaicznej poezji. *χάρις* opiewana jest tutaj jako 'charm which issues from poetry',¹² jako związany z fizyczną urodą wdziek (co dotyczy zwłaszcza muzy chłopięcej),¹³ wreszcie jako pryncypium wzajemnych relacji *ἀγαθοί*, archaicznych – i wczesnoklasycznych – arystokratów: *οἱ δ' ἀγαθοὶ τὸ μέγιστον ἐπαυρίσκουσι παθόντες | μνήμα δ' ἔχουσ' ἀγαθῶν καὶ χάριν ἐξοπίσω* (Thgn. 111n) gdy tymczasem *δειλοὺς δ' εὖ ἔρδοντι ματαιοτάτῃ χάρις ἐστίν· (...)* οὔτε κακοὺς εὖ δρῶν εὖ πάλιν ἀντιλάβοις (105-8).¹⁴ Poza negatywną ewaluacją, zaliczeniem w poczet *δειλοί*, *κακοί* relacje wzajemności nie podlegają tu jednak konkretnej jakiegokolwiek sankcji.¹⁵ Nie oznacza to jednak bynajmniej, że traktowana była jako nieistotna grzeczność, element dobrych manier, które kształtować powinny młodego arystokratę. Jak zauważyła MacLachlan podsumowując swoją monografię tej koncepcji: '*charis* was a cardinal item in the moral system of the Greeks of the archaic and early classical age: It was the moral glue of their society, linking such other central moral ideas as *time*, *dike*, *themis*, *xenia* and *aidos*. This is a striking difference from our own ethical system in which grace and graciousness are laudable but not altogether necessary moral qualities – icing on the cake of rights and duties – belonging to manners rather than morals'.¹⁶

⁸ Wyjątkiem jest tu νόμος κακώσεως γονέων (Ar. AP 56.6; Lys. 13.91), przewidujące *ἀτιμία* (por. Aesch. 1.28: οὐκ ἔῃ λέγειν) dla obywateli, którzy nie dostarczali środków do życia rodzicom w podeszłym wieku (por. też MacDowell 1978: 92).

⁹ Odwołanie się do pozytywnej dobroczynnej działalności oskarżonego może również służyć uwiarygodnieniu jego niewinności; tego rodzaju strategia rzadko kiedy opiera się na dobrodziejstwach podsądnego względem państwa (w przeciwieństwie do np. instytucji charytatywnych). Tymczasem mówca w Lys. 21 jako argumenty na rzecz swojej niewinności (oskarżony o *δωροδοκία*) przytacza liczne liturgie na rzecz *polis* (1-5); por. Millet 1998: 231n.

¹⁰ Ogólnie na temat 'rhetoric of reciprocity' w mowach sądowych zob. Millet 1998 (zwł. 227-39) oraz Ober 1989: 226-233, por. też Allen 2000: 156.

¹¹ Na temat elitarności więzi *φιλία* – *ξενία* opartych na *χάρις* por. Herman 1987: 34-40; implicite zakłada to również MacLachlan 1993: 6-10

¹² Verdenius, *Commentaries on Pindar I*, Leiden 1987: 104n; por. też MacLachlan 1993: 87-123.

¹³ Gdzie *χάρις* posiada również niedwuznaczne seksualne konotacje, por. MacLachlan 1993: 60-72.

¹⁴ Por. Thgn. 854 (= 1038b); zob. MacLachlan 1993: 77-86 oraz 5-10.

¹⁵ Por. D. 20.6: οἱ δὲ τοὺς ἀγαθὸν τι ποιοῦντας ἑαυτοῦς μὴ τοῖς ὁμοίοις ἀμειβόμενοι, κακίας [δόξαν ἔχοιεν ἂν].

¹⁶ MacLachlan 1993: 147; por. też Isocr. 1.16, gdzie respektowanie *φιλία* wyliczone zostaje wśród najbardziej podstawowych moralnych imperatywów (dosłownie): τοὺς μὲν θεοὺς φοβοῦ, τοὺς δὲ γονεῖς τίμα, τοὺς δὲ φίλους αἰσχύνου, τοῖς δὲ νόμοις πείθου.

Pragmatyka moralnej ewaluacji postępowania Menelaosa w Orestesie wydaje się w tym kontekście dość jednoznaczna. Nie tylko zaniedbuje on zobowiązania wynikające z pokrewieństwa lecz także te wynikające z χάρις, która w żadnym wypadku nie powinna być pojmowana wyłącznie jako grzecznościowa 'wdzięczność'.¹⁷ Czy trzeba przy tym dodawać, że negatywna ewaluacja postaci i postępowania Menelaosa koncentruje się przede wszystkim wokół arystokratycznych wartości agonistycznych? Wszelako ocena postaci to jedno, ocena zaś losu, który niemal staje się jego udziałem – to rzecz zupełnie odmienna. Jak już zaznaczono, pryncypia χάρις prawdopodobnie nie były obwarowane jakimikolwiek konkretnymi sankcjami. Trudno więc uznać zamierzone zgładzenie jego żony i córki jako zasłużoną karę samego Menelaosa. Śmierć Heleny podlega jednak 'autonomicznej' w stosunku do wątku zemsty na Menelaosie ewaluacji moralnej – jednoznacznie pozytywnej. Z kolei postępowanie wobec Hermione nie jest jedynie częścią zemsty na Menelaosie lecz także równoległego wątku σωτηρία. Zaś jako element tego pierwszego wydaje się podlegać – dalekiej od jednoznaczności – negatywnej ocenie.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na inną tragedię, w której problem φιλία i χάρις, ściślej zaś mówiąc naruszenie tych pryncypiów, składają się na pragmatykę moralnej ewaluacji istoty zemsty. Mowa, oczywiście, o *Medei*. Pragmatyka moralnej ewaluacji losu Jazona wiąże się, jak już zaznaczono, przede wszystkim z problemem krzywoprzysięstwa skutkującego ἐξώλεια. Ocena samej postaci i postępowania uwzględniać powinna również wyrażenie zaznaczone naruszenie więzi φιλία i pryncypiów χάρις związane z porzuceniem tytułowej bohaterki. Jak zauważył Schein, w odniesieniu do problemu φιλία, *Medea* 'explores the ambiguities of this institution'¹⁸ ze względu na status tytułowej bohaterki i jej relacje z Jazonem. Z jednej strony bowiem łączy – łączyła – ich małżeńska φιλία (por. 16, 77), z drugiej zaś heroiczna φιλία oparta na pryncypiach wzajemności. Ten ostatni aspekt podkreśla wypowiedź Medei w agonie dramatu: σοὶ χάριν φέρουσα πολέμιους ἔχω (508), zaś w finałowej konfrontacji dwóch antagonistów jej słowa: τίς δὲ κλύει σου θεὸς ἢ δαίμων, | τοῦ ψευδόρκου καὶ ξειναπάτου; (1391n) wydają się wręcz wskazywać na ów szczególny aspekt φιλία, jako więzi łączącej dwoje ξένοι.¹⁹ W wypowiedziach przypisanych Jazonowi zarzut naruszenia φιλία w obydwu tych aspektach – jako φιλία rodzinna, 'małżeńska' i φιλία heroicznej wzajemności – podlega *refutatio*: z jednej strony obwieszcza, że nie wyrzekł się on więzów rodzinnych, οὐκ ἀπειρηκὼς φίλοις (459), podkreślając zarazem, że dla samej Medei pozostaje μέγας φίλος (550), z drugiej zaś, odnosząc się do zarzutu naruszenia pryncypiów wzajemności (ἐγὼ δ' ἐπειδὴ καὶ λίαν πυργοῖς χάριν, 526), neguje jakiekolwiek zobowiązania ze swojej strony (527-33), uznając swoim dobroczyńcą Afrodytę, i następnie odwraca kierunek owych niedwuznacznie sugerując, że to Medea winna jest χάρις jemu samemu (534-8). Sofistyczna erystyka towarzysząca tej argumentacji jest jednomyślnie podkreślana przez krytyków.²⁰ Podobnie jak argumentacja Ajchylejskiej Klytajmestry, która odpowiedzialność za zgładzenie Agamemnona przenosi na Alastora i Mojre (v.s.), wypowiedź Jazona jest tragiczną elaboracją funkcjonującej w dyskursie mityczno-historycznym oraz moralno-prawnym koncepcji podwójnej przyczynowości, jej sofistycznym odwróceniem. Jak już wiadomo, interwencja boska nie negowała odpowiedzialności ludzkiej – zarówno tej pozytywnej (*Medea*) jak też negatywnej (*Klytajmestra*).

¹⁷ Typowym ujęciem problemu z punktu widzenia współczesnego dyskursu moralnego jest opinia Greenberg'a (1962: 177): 'since business is business, the question of morality [w 646-50] may be safely omitted'. To właśnie ów 'business', szkaradne tłumaczenie greckiej χάρις, jest jedną z centralnych kwestii etyki tego dramatu.

¹⁸ Schein 1990: 58; na tę ambiwalencję zwraca uwagę również Mueller (2001: 476): 'In using the term philoi to describe his relationship with Medea, is Jason depicting himself as kin (husband) or as aristocratic friend?'

¹⁹ Na temat 'language of reciprocity' w *Medei* zob. Mueller 2001 passim; por. też Gill 1996: 158.

²⁰ E.g. Mastroratte 2002 ad loc.: 'extreme claim typical of eristic rhetoric'; Lloyd 1992: 43 'outstanding example of (...) rhetoric being used to promote a weaker case'

7. CUDZOŁOŹNICY

Αἰγίσθου γὰρ οὐ λέγω μόνον, | ἔχει γὰρ αἰσχυντήρος, ὡς νόμος, δίκην (989n) – ta przypisana Orestesowi wypowiedź wydaje w najbardziej jednoznaczny sposób odnosić przedstawione w dramacie zgładzenie Ajgistosa do powszechnie znanego prawa dotyczącego cudzołóstwa. Wprawdzie w przytoczonym passusie mowa jedynie o δίκη αἰσχυντήρος, ‘tego, który zawstydza / znieważa’, jednak charakter owej zniewagi w kontekście całej narracji wydaje się dość jednoznaczny. Warto przy tym dodać, że w ten właśnie sposób, tj. za pomocą pojęć związanych z kategoriami zniewagi i wstydu, opisywane bywa postępowanie cudzołożników względem pokrzywdzonych przez nich κύριοι.²¹

Status cudzołożników w attyckim dyskursie moralno-prawnym wydaje się dość oczywisty; dość powszechnie uznaje się, że uwiedzenie postrzegane było jako większe przestępstwo niż gwałt.²² Killakrotnie wzmiankowane w różnego rodzaju tekstach prawo jednoznacznie przewidywało dla μοιχοί śmierć. Explicite ta właśnie sankcja przedstawiona zostaje w dwóch passusach: γυναικάς τοίνυν τῶν πολιτῶν τοιοῦτος ὢν μοιχεύειν καὶ διαφθείρειν ἐλευθέρως ἐπεχείρησε, καὶ ἐλήφθη μοιχός· καὶ τούτου θάνατος ἡ ζημία ἐστίν (Lys. 13.66); τίς γὰρ ἢ τῶν λωποδυτῶν ἢ τῶν κλεπτῶν ἢ τῶν μοιχῶν (...) δώσει δίκην; καὶ γὰρ τούτων οἱ μὲν ἐπ’ αὐτοφώρῳ ἀλόντες, ἐὰν ὁμολογῶσι, παραχρῆμα θανάτῳ ζημιοῦνται (Aesch. 1.90). W tym ostatnim fragmencie cudzołożnicy wymienieni są na równi z rozmaitymi kategoriami złodziei (κλέπτει, λωποδύται),²³ co według niektórych stanowi sugestię, że byli oni zaliczani do szczególnej, choć różnorodnej grupy przestępców opisywanych pojęciem κακοῦργοι.²⁴ W tym przypadku wyegzekwowanie przepisanej prawem kary dokonywać mogłoby się na drodze specyficznych procedur, określanych jako ἀπαγωγή, ἔνδειξις czy ἐφήγησις. Tak czy inaczej, prawo, do którego odwołuje się Aesch. 1.90 a także inne loci, które implicite, choć jednoznacznie sugerują, że karą przewidzianą za μοιχεία była śmierć,²⁵ obwarowane jest z całą pewnością istotnym proceduralnym warunkiem regulującym postępowanie względem κακοῦργοι: cudzołożnik musiał zostać przyłapany *in flagranti delicto* (ἐπ’ αὐτοφώρῳ).

Jak rozumieć to ostatnie wyrażenie? W odniesieniu do innych grup κακοῦργοι (przyjmując, że kwalifikowali się tu również μοιχοί) mogło być ono rozumiane na dwa sposoby: z jednej strony jako przyłapanie ‘na gorącym uczynku’ – złodzieja podczas kradzieży, rabusia podczas napadu etc.; z drugiej zaś jako szeroko rozumiane *furtum manifestum*, tj. sytuację, w której np. złodziej po dokonaniu kradzieży zostaje przyłapany w posiadaniu skradzionych

²¹ Por. Lys. 1.4 (Eufiletos, pokrzywdzony κύριος o cudzołożniku Eratostenesie): καὶ τοὺς παῖδας τοὺς ἐμοὺς ἥσχυνε καὶ ἐμὲ αὐτὸν ὕβρισεν εἰς τὴν οἰκίαν τὴν ἐμὴν εἰσιών; 1.16: ὁ ὑβρίζων [scil. Eratosthenes] εἰς σέ [scil. Euphiletum]; 1.25 ἡρώτων [scil. Euphiletus Eratosthenem] διὰ τί ὑβρίζει εἰς τὴν οἰκίαν τὴν ἐμὴν εἰσιών

²² Por. Lys. 1.32, gdzie za gwałt przewidziana jest jedynie διπλὴ βλάβη, co, jak sugeruje Carey (1989 ad loc.), oznaczało ‘double the penalty for a violation of a slave’; według Plutarcha (Sol. 23.1), prawa Solona przewidywały grzywnę (!) 100 drachm za gwałt na wolno urodzonej kobiecie; w magnezyjskich prawach Platona (Lg. 874c) z kolei obydwie te przestępstwa traktowane są z jednakową surowością, jako zasługujące na śmierć (krótkie omówienie związków tego prawa z attycką jurysprudencją przedstawia Saunders 1994: 246nn). Harris 1990 (zwł. 373nn; por. też Harris 2004: 63) zwraca uwagę, że gwałt, jako akt ὕβρις, mógł być podstawą oskarżenia w ramach γραφὴ ὕβρεως, która z kolei skutkować mogła wyrokiem śmierci; gdzie indziej (2004: 61nn) argumentuje on, że przyłapani *in flagranti delicto* gwałcieli, podobnie jak μοιχός, mógł zostać bezkarnie zgładzony; por. też Carey 1995 zwł. 408-415; kodeks z Gortyny (IC IV 72, 2.20n) za cudzołóstwo (tj. w przypadku przyłapania cudzołożnika *in flagranti* αἶ κα (...) αἰλεθεῖ) przewiduje jedynie karę stu staterów.

²³ Por. Fisher 2001 ad loc. (225) ‘specialized clothes-snatchers (*lopodutai*) and themore general term for thieves (*kleptai*)’; Gagarin (1978a: 117, p. 27) uznaje jednak, że pojęcie λωποδύται denotowało rabusiów nie złodziei; por. też Harris 1993: 169.

²⁴ Hansen 1976: 44n; Cohen 1991: 111-122; contra Harris 1990: 376n (który podkreśla, że przy całej swej niejasności Aesch. 1.91 nigdzie nie klasyfikuje wymienionych kategorii przestępców jako κακοῦργοι) i Carey 1995: 411n.

²⁵ Lys. 1 passim, zwł. 1.21 i 1.30; D. 23.58.

dóbr.²⁶ Zwraca się jednak uwagę, że z oczywistych przyczyn rozróżnienie to nie mogło być odnoszone do cudzołożników.²⁷ Prawo, do którego odwołuje się Lys. 1.30 i D. 23.53, mówi wręcz o przyłapaniu cudzołożnika ἐπὶ δάμαρτι (μητρί, ἀδελφῇ, κτλ.). Czyżby zatem cudzołożnik, którego występki byłby powszechnie znany, ale jednak dzięki sprytowi unikałby on przyłapania ἐπὶ τιμῇ, mógł czuć się bezkarnym? Większość badaczy sugeruje, że mógł on podlegać ściganiu również *post factum*, co jednak dokonywało się na drodze zupełnie innej procedury oskarżenia ‘publicznego’, γραφῇ μοιχείας; nawet jednak jeśli procedura ta rzeczywiście istniała, nie wiadomo, z jakiego rodzaju sankcjami była związana.²⁸

Aspekt pragmatyczny moralnej ewaluacji postępowania i konsekwentnie losu Ajgistosa wydaje się zatem jednoznaczny. Wprawdzie w innych dramatach przedstawiających zemstę Orestesa brakuje tak wyrazistych – o ile pojęcie αἰσχυντήρ uznamy takim – odniesień do problemu cudzołóstwa, pozostaje on jednak kluczowym elementem narracji w przedstawianych *mythoi*. W *Elektrze* Sofoklesa pojawia się ogólna wzmianka o οἱ εὐνὰς ὑποκλεπτόμενοι, co bezpośrednio, w pasywnym znaczeniu, odnosi się do Agamemnona,²⁹ pozostają jednak wyraźną sugestią cudzołóstwa Ajgistosa; fakt, że dzieli on łóżę z Klytajmestrą opisany zostaje jako τελευταία ὕβρις (271), co sugerować może kolejne odniesienie do zniesławiającego dom pokrzywdzonego (v. s., p. 1) *adulterium*. W dramacie Eurypidesa z kolei niedwuznaczne odniesienia do cudzołóstwa Ajgistosa pojawiają się w przypisanej *Elektrze* inwektywie pod jego adresem w wyrażeniu διολέσας δάμαρτα (921) będącego być może responsją pojawiającego się w dyskursie moralno-prawnym διαφθείρειν γυναῖκα (eg. Lys. 1.4, 1.8, 1.16, 1.33, 1.37); równie sugestywną aluzję do owego dyskursu stanowić może wyrażenie κρυπταὶ εὐναί (922).³⁰ Niezależnie od interpretacji omówionych passusów sama narracja, jak już wspomniano, dość jednoznacznie przedstawia Ajgistosa jako cudzołożnika, przeto ocena jego losu, śmierci pod tym właśnie względem, w aspekcie pragmatycznym wydaje się jednoznaczna.

Ajgistos, oczywiście, nie zostaje nigdzie przyłapany *in flagranti delicto* (żeby pominąć już techniczne szczegóły spełnienia tego warunku). Jeśli przyjąć, że cudzołóstwo, na podobieństwo kradzieży, podlegało również ściganiu jako coś na kształt *adulterium manifestum*, to, naturalnie w kontekście dyskursu moralno-prawnego, w tym również od strony proceduralnej, Ajgistos poniósł zasłużoną karę. Niektórzy badacze prawa attyckiego³¹ argumentują jednak, że *adulterium* nie było traktowane jako zbrodnia *per se* i, konsekwentnie, nie było ścigane jako taka. Surowość kary wymierzanej przyłapanym ἐπ’ αὐτοφώρῳ cudzołożnikom, już to przez samego pokrzywdzonego, już to z udziałem aparatu państwa, stanowić miała swoisty wentyl bezpieczeństwa, nie zaś ‘karę za cudzołóstwo’. Nie sam czyn ani tym bardziej stojące za nim intencje, lecz towarzyszące mu zewnętrzne

²⁶ Na temat tego rozróżnienia por. Hansen 1976: 48n; Harris 1993.

²⁷ Zob. Harris 1993: 182 p. 30; zob. też dyskusję niżej.

²⁸ Por. Harrison 1968: 1.33nn (która uznaje (35), że karą tą była śmierć); MacDowell 1978: 125; Just 1989: 68; Carey 1989: 75 (ad Lys. 1.25); Hunter 1994: 125; Carey 1995: 410; Turasiewicz 1999: 194. Jedynym miejscem, w którym mowa o γραφῇ μοιχείας jest jednak Arist. *Ath.* 59.3 (Carey *ibid.*) uważa, że tego rodzaju sprawy dotyczyła zaginiona mowa Lizjasza *Przeciw Autokratesowi*, Thalheim 337); Cohen (1991:123nn) zwraca uwagę na niejednoznaczność tego passusu, gdzie γραφῇ μοιχείας może być utożsamiane z ‘γραφῇ ἀδίκως εἰρχθῆναι ὡς μοιχός’ (sprawa o niesprawiedliwe przetrzymywanie zakładnika rzekomo przyłapanego na cudzołóstwie, celem wymuszenia okupu, por. też Carey 1995:414. Ewentualna kara śmierci związana z γραφῇ μοιχείας jest już domysłem badaczy.

²⁹ Por. Kamerbeek 1974 ad loc.; Kells 1973 ad loc. zwraca tu uwagę na ‘extended use of κλέπτειν’ (jak w 37 i 56), gdzie znaczenie tego czasownika obejmuje nie tylko kradzież, lecz podstęp (‘who have their marriage beds beguiled’).

³⁰ Samo w sobie, jak zauważył Denniston (1939 ad loc.), będące zapewne intratekstualną responsją odnoszącego się do cudzołóstwa Tytestesa κρυφαίαι εὐναί z 720n.

³¹ Cohen 1991: 98-132.

okoliczności decydowały o sankcjach.³² Ujawniony *hic et nunc* akt cudzołóstwa miałby być źródłem potencjalnej przemocy i zaburzeń społecznych;³³ prawo attyckie, sankcjonując zemstę (v. i.) – od wymuszenia okupu, poprzez pobicie i upokorzenie, aż po zabójstwo – pokrzywdzonego κύριος, lub wyręczając go w jej egzekucji,³⁴ ograniczało do nieuniknionego minimum krąg przemocy, której źródłem był sam *adulter*. Zgodnie z tą interpretacją zemsta Orestesa na Ajgistosie jako cudzołożnika wydawać się może bardziej problematyczna. Nie oznacza to, rzecz jasna, próby odwrócenia ewaluacji zdarzenia dość jednoznacznego z etycznego punktu widzenia: Ajgistos jest wszak nie tylko cudzołożnikiem, lecz także obciążonym μῖσος zabójcą. Tak czy inaczej ginąc ponosi zasłużoną karę.

³² Pewną analogię stanowić może prawo dotyczące złodziei-włamywaczy (D. 24.113). Sam akt kradzieży z włamaniem do cudzego domu najwyraźniej nie był postrzegany jako godny kary głównej: jedynie kradzież wartości ponad 50 drachm wiązała się z *apagoge* przed kolegium Jedenastu i następnie egzekucją. Jeśli jednak włamanie miało miejsce nocą, karą zawsze była egzekucja, niezależnie od wielkości skradzionego majątku, a co więcej, pokrzywdzonemu również przysługiwało prawo do natychmiastowego wywarcia zemsty, z zabójstwem włącznie.

³³ Cohen 1991: 112n, 123n. W innych kulturach śródziemnomorskich cudzołóstwo bywa nieraz przyczyną długotrwałej i wyniszczającej vendetty, por. Boehm 1987²: 103 (który jednak podkreśla, iż często zabójstwo cudzołożnika *nie* było uznawane za stosowny powód dla jego krewnych do akcji odwetowych, *ibid.* por. też 66, 182).

³⁴ Zgładzenie cudzołożnika mogło spotkać się z oskarżeniem ze strony krewnych ofiary. Wówczas oskarżony, ogłosiwszy swój czyn jako stawał przed trybunałem obradującym w Delfinion; zachowaną mową obrony wygłoszoną podczas takiego procesu jest Lys. 1. W przypadku negatywnego dla oskarżonego werdyktu, podlegał on karze głównej – lub wygnaniu, jeśli dobrowolnie wybrał to pierwsze po wygłoszeniu pierwszej mowy. Ryzyko związane ze skądinąd „uzasadnionym” zabójstwem cudzołożnika było niebagatelne, czego dobitnym świadectwem wieńczące obronę Eufiletosa słowa: ἐγὼ γὰρ νῦν καὶ περὶ τοῦ σώματος καὶ περὶ τῶν χρημάτων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων κινδυνεύω (Lys. 1.50).

8. 'BEZBOŻNICY' I THEOMACHOI

Proces i śmierć Sokratesa są najbardziej wymownym świadectwem surowego traktowania rzeczywistych bądź domniemyanych wykroczeń religijnych w klasycznych Atenach. Kwestia bezbożności to *locus*, w którym sankcje natury religijnej i prawnej działają ramię w ramię; w którym splatają się ze sobą dyskurs moralno-prawny i religijny. Jak już zaznaczono wcześniej, zakres semantyczny pojęć denotujących ewaluację religijną obejmował również sferę etyki: określenie εὐσεβής implikować mogło zarazem δίκαιος. Z drugiej strony wiele aspektów postępowania człowieka, które skłonni jesteśmy wiązać wyłącznie ze sferą świeckiej moralności miało również wyraźne konotacje religijne; zaniechanie dochodzenia niektórych przestępstw, brak należynej czci dla rodziców – to tylko niektóre wykroczenia mogące wiązać się z ἀσέβεια.¹

Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινὰ (Pl. Ap. 24b; por. Euth. 3b) – słynne słowa oskarżycieli Sokratesa, niemal identyczne z przekazanymi przez Ksenofonta (Ap. 10, Mem. 1.1.1), opierały się na tzw. 'ustawie (ψήφισμα) Diopejtesa' zgłoszonej w latach 30-tych V wieku.² Zgodnie z nią publicznemu oskarżeniu o bezbożność (γραφὴ ἀσεβείας), podlegał każdy τὰ θεῖα μὴ νομίζων ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκων (por. Plu. Per. 32.2).³ Bliższe omówienie kluczowego wyrażenia νομίζειν τοὺς θεοὺς przedstawione zostanie później. W obecnej chwili rozważmy konkretne instancje mise en action prawa dotyczącego ἀσέβεια. Oprócz słynnego casus Sokratesa do ściganych w jako ἀσέβεια przestępstw zaliczyć można: 1) wykroczenie przeciwko *leges sacrae*, najczęściej w postaci nieprawidłowego obchodzenia rytuałów religijnych;⁴ 2) obraźliwe zachowanie (słowem lub czynem) wobec samych bogów, ich świątyń, ołtarzy oraz wszelkich poświęconych im osób i przedmiotów;⁵ 3) wyjawienie tajemnic misteriów;⁶ 4) wkroczenie na teren poświęcony bogu w stanie zmy (μίασμα) lub ἀτιμία;⁷ 5) przestawanie z osobami obciążonymi μίασμα;⁸ 6; magia;⁹ 7) organizowanie

¹ Cohen 1991: 204.

² Ostwald 1986: 528n uważa iż ustawa ta była 'the earliest attempt to make ἀσέβεια a punishable offense', argumentując, że relacjach dotyczących procesu Alkmeonidów (zwieńczonego ich wygnaniem, VII wiek) i sprawy Ajschylosa (zob. p. 6), nie pojawia się termin ἀσέβεια.

³ U Plutarcha znajdujemy wyraźną sugestię politycznego charakteru ustawy Diopejtesa, która miała być wymierzona w Peryklesa i jego otoczenie; pierwszą jej ofiarą był związany z nim filozof Anaksagoras; por. Parker 2005: 66.

⁴ MacDowell 1978: 192nn.

⁵ Do tej grupy kwalifikować się będzie parodiowanie misteriów eleuzyjskich i zniszczenie Herm (415 rok) szeroko omówione w And. 1; por. też MacDowell 1962: 6-10; Versnel (1990: 123) wskazuje na efeską inskrypcję (I. Ephesos 2) z II poł. IV wieku, zgodnie z którą kilkudziesięciu mieszkańców Sardes zostało skazanych na śmierć z powodu ὕβρις względem *theoroi* Artemidy efeskiej.

⁶ Zapewne i tego aspektu ἀσέβεια, wyjawienia tajemnic misteriów (razem z ich parodiowaniem), dotyczyła polityczno-religijna awantura z 415 roku, por. MacDowell 1962: 8. Wspomnieć tu należy również słynny casus Ajschylosa (źródła: Radt T 93a-d, 94), który nieświadomie ujawniając τὰ ἀπόρρητα (Ar. EN 1111a) misteriów ledwo uniknął ukamienowania następnie zaś oskarżony został o ἀσέβεια (Ael. VH 5.19); świadectwo Eliana odrzuca Ostwald (1986: 529). Przy tej okazji wspomnieć też należy sprawę Diagorasa z Melos (v. i.), również oskarżonego, min. o wyjawienie tajemnic misteriów.

⁷ Problem ten jest właściwym przedmiotem And. 1, gdzie mówcy zarzuca się wkroczenie na teren świątyni pomimo iż wcześniej (profanując misteria w 415), według oskarżycieli, dopuścił się ἀσέβεια, do której się przyznał; w myśl ustawy Izotimidesa (1.71) jako 'bezbożnik' nie miał do tego prawa, zaś czyn ten oskarżyciele uznali za nowy akt ἀσέβεια (1.32) domagając się śmierci (1.146); por. też MacDowell 1962: 200nn.

⁸ Por. D. 22.2; nie wiadomo jednak, czy wspomniana tu γραφή ἀσεβείας była sankcją wymierzoną w przestających z każdym zabójcą, czy też jedynie z parrycydą (jak wspomniany tu wuj mówcy); por. też MacDowell 1978: 198, który podkreśla że *passus* ten 'does not make clear whether they [scil. the jury] thought that association with a killer amounted to impiety'.

⁹ Prawdopodobnie pod tym zarzutem (Harp. s.v. Θεωρία) zgładzona została μισὰ φαρμακίς (Harp.: μάντις), niejaka Theoris z Lemnos oraz cały jej ród (D. 25.79n); według Sch. D. 19.281 za podobne przestępstwo (ἐφ' οἷς

nowych lub nielegalnych form kultu religijnego;¹⁰ 8) wszelkiego rodzaju niestosowne zachowanie podczas religijnych uroczystości,¹¹ określane nader wieloznaczną frazą ἁδικεῖν περὶ τὴν ἑορτήν,¹² obejmujące przede wszystkim przemoc względem innego jej uczestnika.¹³ Powyższe zestawienie¹⁴ zapewne nie wyczerpuje zakresu funkcjonowania pojęcia ἀσέβεια w dyskursie moralno-prawnym. Podobnie jak wiele innych, np. ὕβρις, było ono wieloznaczne i niedookreślone. Prawa attyckie formułowane na zasadzie 'jeśli ktoś popełni ὕβρις (względem kogoś)' lub 'jeśli ktoś dopuści się ἀσέβεια' zakładały, że pojęcia, na których się opierały zrozumiałe były 'same przez się'.¹⁵ Mimo to wśród wymienionych wyżej wykroczeń objętych kategorią ἀσέβεια należy wskazać dwa, które będą miały istotne znaczenie dla dalszych rozważań: 2) obraźliwe zachowanie (słowem lub czynem) wobec samych bogów, ich świątyń etc. oraz 7) organizowanie nowych lub nielegalnych form kultu religijnego. Próżno natomiast szukać w dyskursie moralno-prawnym klasycznych Aten koncepcji θεομάχος. Pierwszą instancją tego tej grupy pojęciowej w literaturze greckiej są zresztą *Bachantki*;¹⁶ określenie θεομαχεῖν (45, 325, 1255) funkcjonuje tu w literalnym znaczeniu 'walki z bogiem'. Zakres semantyczny tego pojęcia obejmował jednak również znaczenie metaforyczne – w stosunku do literalnego – 'walki z naturą' (e.g. X., *Oec.* 16.3), czy 'walki z losem / koniecznością, etc' (e.g. Men. *Eun.*, fr. 162 Körte).¹⁷ Być może historycznym θεομάχος był najsłynniejszy bodaj 'bezbożnik', Diagoras z Melos. Oczywiście nie w znaczeniu literalnym; nie zmagał się on z żadnym bóstwem *in propria persona*, lecz zwalczał kult – ośmieszając misteria eleuzyńskie i usiłując odwieść od nich innych.¹⁸ Jak podaje SUDA (s.v. Σωκράτης), z tego właśnie powodu διεβάλλετο ὡς θεομάχος.¹⁹ Oskarżony o bezbożność został wyjęty spod prawa, a za jego głowę wyznaczono nagrodę w wysokości jednego talenta srebra.²⁰

Koncepcja 'bezbożności' wydaje się jeszcze szerszą i jeszcze mniej jednoznaczną dyskursie mityczno-historycznym. Boska odплата jest częstym motywem w narracji Herodota, funkcjonując nieraz jako *spiritus movens* procesu historycznego.²¹ Obejmuje ona rozmaite

φάρμακός) zginąć miała kapłanka Ninos; por. MacDowell 1978: 197; tej oskarżycielem miał być sam Demostenes (Harp.).

¹⁰ Zarzut ten był elementem oskarżenia Sokratesa, v. s.; o tę samą zbrodnię oskarżano wspomnianą wyżej Ninos (D. 19.281 razem z MacDowell 1978: 197, który proponuje inną egzegezę tego passusu niż wspomniany wyżej scholiasta); wyczerpującą dyskusję na ten temat przedstawia Versnel 1990: 123-31.

¹¹ D. 21.10 explicite wymienia jedynie Dionizja Wielkie, Dionizja w Pireusie, Lenaia i Thargelia.

¹² D. 21.1, 9, 26, 28, 175; por. MacDowell 1990: 14; MacDowell 1978: 194-7.

¹³ MacDowell 1990: 15; jak nietrudno się domyślić tego rodzaju sprawa była przedmiotem jednej z najsłynniejszych mów Demostenesa, In Midiam; problem ten ma jednak mniejsze znaczenie dla aktualnych rozważań, jako że procedura προβολή wprowadzona została najwcześniej pod koniec V wieku (MacDowell 1990: 14).

¹⁴ Podobne, choć w innej kolejności przedstawia Cohen 1991: 205n; por. też Mikalson 1983: 92.

¹⁵ Por. Cohen 1991: 208; MacDowell 1978: 199. Gdzie indziej Cohen (1991: 205) objaśnia tę niedookreśloność współczesnym przykładem przytaczając jeden z werdyktów Sądu Najwyższego USA odnośnie pornografii 'one may not be able to define it, but one knows when it when one sees it'.

¹⁶ Choć, jak podkreśla Kamerbeek (1948: 274), 'the conception (...) is much older, in fact as old as Greek literature itself'.

¹⁷ Por. Kamerbeek 1948: 274nn; Erbse 1984: 94.

¹⁸ τὰ δὲ μυστήρια ἠτέλιζεν ὡς πολλοὺς ἐκτρέπειν τῆς τελετῆς. (...) ἐκηρύχθη δὲ τοῦτο διὰ τὸ ἀσεβὲς αὐτοῦ, ἐπεὶ τὰ μυστήρια πᾶσι διήγειτο, κοινοποιῶν αὐτὰ καὶ μικρὰ ποιῶν καὶ τοὺς βουλομένους μιεῖσθαι ἀποτρέπων. (Sch. Ar. Av. 1073).

¹⁹ Por. też Mikalson 1991: 177n; nie oznacza to, rzecz jasna, że prawo attyckie rozpoznawało osobną kategorię θεομάχος; podobnie jak Sokrates, określony w SUDA (s.v.) jako ἄθεος podlegał on prawdopodobnie standardowej procedurze γραφή ἀσεβείας lub εἰσαγγελία, choć z niestandardowym wyrokiem (v. i.); por. L. Woodbury, *The Date and Atheism of Diagoras of Melos*, Phoenix 19.3 (1965) passim.

²⁰ Źródła i dyskusja por. Woodbury (v. s., p. 18) 179n.

²¹ Syntetycznym opracowaniem motywu boskiej odplaty u Herodota jest Harrison 2000: 102-21; na temat problem religijności w dziejach por. Mikalson 2003: 136-66 oraz Scullion 2006.

kategorię występów, również tych, które w dyskursie moralno-prawnym nie wiązały się jednoznacznie ἀσέβεια. Samo to pojęcie (z uwzględnieniem jego kognatów) pojawia się jednak w *Dziejach* jedynie dwa razy, po raz pierwszy w odniesieniu do wydania błagalnika (ἵνα ἀσεβήσαντες θᾶσσον ἀπόλησθε, 1.159), po raz kolejny zaś denotując zgola egzotyczne – z punktu widzenia ateńskiego dyskursu moralno-prawnego – wykroczenie jakim było zamierzony, przez etiopskiego faraona Sabakosa, lecz nie wykonany, mord na egipskich kapłanach (ἵνα ἀσεβήσας περὶ τὰ ἰρὰ κακὸν τι πρὸς θεῶν ἢ ἀνθρώπων λάβοι, 2.139). To, oczywiście nie jedyne postępy powiązane w *Dziejach* z boską karą. Uważa się, że ramy poszczególnych narracji wyznacza swoisty moralny kosmos, w którym rozmaite akty niegodziwości – *explicite* opisane jako takie – spotykają się z boską odpłatą, mimo iż same w sobie pozbawione są jednoznacznie religijnego charakteru.²² Boski wymiar owej odpłaty jest jednak równie mało sprecyzowany jak religijny aspekt samego wykroczenia; dokonuje się on za sprawą bliżej nieokreślonych θεοί czy δαίμονια.²³ Konkretnie bóstwa natomiast karzą jedynie konkretne wykroczenia o wyraźnym religijnym charakterze: rozliczne *sacrilegia*, jak zbezczeszczenie posągu Posejdona (8.129) czy zniszczenie świątyni Demeter (9.65) spotykają się z jednoznaczną odpłatą ze strony tych właśnie bogów.²⁴ Wszystkie te *sacrilegia* uchodzić mogą równie dobrze za czyny θεομάχοι, choć zwalczanie boga jako takiego nie jest tu zaznaczone *explicite*.²⁵ Jediną instancją literalnej θεομαχία w *Dziejach* jest słynna historia o Kambyzesie i Apisie (3.27-30). Król perski powątpiewając w boskość, którą świętujący teofanię Egipcjanie przypisywali młodemu byczkowi (μύσχος) usiłując zabić ranił go; boskie zwierzę zdechło od rany w świątyni. Za czyn ten Kambyzesa spotkać miała kara: król oszalał; Herodot jednak, swoim zwyczajem, ów związek przyczynowo-skutkowy przedstawia *ex mente aliena*, w tym wypadku – Egipcjan. Akt bogobójstwa opisany zostaje jednak ‘świeckim’ pojęciem ἀδίκημα, sam zaś narrator dystansuje się od jednoznacznego utożsamiania szaleństwa Kambyzesa i zabójstwa Apisa (3.33). W kontekście dotychczasowych rozważań narracja ta wydaje się osobliwością: za występki tak jednoznacznie wymierzony przeciwko bogu śmiertelnik nie tylko nie zostaje ukarany przez urażone bóstwo, lecz, co więcej, związek przyczynowo skutkowy niedoli, która nań spada, z wcześniejszym przestępstwem podlega problematyzacji.²⁶ Θεομαχία bez ἀσέβεια? Z pewnością ma to miejsce w narracjach homeryckich. Wprawdzie Likurg, drugi słynny dionizyjski θεομάχος, zostaje ukarany niczym bezbożnicy Herodota, jednak Diomedes, który aż trzykrotnie walczy z bogami (Il. 5.330-43, 5.434-42, 5.846-63), dwoje przy tym raniąc, pozostaje zupełnie bezkarny ciesząc wręcz odziedziczoną po ojcu przychylnością Ateny; jedyną sugestią jakiejś formy ‘teodycei’ jest wypowiedź Dione, Homerowej matki Afrodyty (Il. 5.406nn), gdzie czekający go los odmalowany zostaje w czarnych barwach. Tak czy inaczej, *theomachia* nie wiąże się w żaden sposób z kultem bóstw, z którymi walczą śmiertelnicy ani też z jakimikolwiek kwestiami

²² Tak Harrison 2000: 108nn

²³ Upadek Krezusa (ἐκ θεοῦ νέμεσις, 1.34), ukaranie Parysa i Trojan za naruszenie pryncypiów ξενία (δαίμονιον, 2.120), zagrażająca Sakabosowi ‘bezbożność’ (θεοί, 2.139), ukaranie Pheretima za jej λίην ἰσχυραί τιμωρίαι (θεοί, 4.205), szaleństwo i upadek Kleomenesa (per contrarium – δαίμονιον, 6.84) ukaranie Panioniosa za jego ἔργα ἀνοσιώτατα, kastrowanie chłopców (θεοί, 8.106). Harrison (2000: 106nn) i Mikalson (2003: 142nn) interpretują te narracje jako jednoznaczne paradygmaty boskiej kary za czyny, których religijny wymiar nie jest jednoznaczny; contra Scullion (v. i. p. 19).

²⁴ Scullion (2006: 194): ‘it is almost exclusively such narrowly «religious» offences that explicitly do so [scil. Meet with divine retribution]. Wrongdoing such as despotic arrogance and aggression (...) is by contrast elusive of religious definition and divine sanction’.

²⁵ Postępowanie Datysa w 6.97 jest wymownym świadectwem, że θεομαχία (tj. walka z greckimi bogami) nie jest bynajmniej inherentną cechą Persów jakimi przedstawiają ich *Dzieje*.

²⁶ Synkretyzm religijny Herodota jest zjawiskiem powszechnie znanym (por. Scullion 2006: 198nn); nie można więc podejrzewać narratora omawianej historii o próbę podważenia wiarygodności wierzeń egipskich.

natury teologicznej. Tym samym nie ma ona żadnego przełożenia na funkcjonującą w dyskursie prawno-religijnym koncepcję ἀσέβεια.

Niemal wszystkie wykroczenia, które w tragedii zemsty spotykają się z odpłatą mają mniej lub bardziej wyraźnie zaznaczony wymiar religijny, co też znajduje odzwierciedlenie w semantyce moralnej ewaluacji. Zgładzenie Agamemnona, rozmaite 'winy' tego ostatniego, naruszenie pryncypiów ξενία przez Polymestora, złamanie danych przysiąg przez Jazona – każdy z tych występków, choć dotyka przede wszystkim ludzi, przedstawiany (i postrzegany) jest zarazem jak występki przeciwko bogom. Odpłata za te czyny posiada również mniej lub bardziej wyraźnie zaznaczony wymiar religijny – od patronatu Apollona nad zemstą Orestesa po bliżej nieokreślone: ἔοιχ' ὁ δαίμων πολλὰ τῇδ' ἐν ἡμέρᾳ | κακὰ ξυνάπτειν ἐνδίκως Ἴάσωνι. Wprawdzie tragedie rodu Atrydów przedstawiają Apollona osobiście zaangażowanym w odpłatę za śmierć Agamemnona, właściwym mścicielem jest jednak Orestes; bóg funkcjonuje jedynie jako Nadawca i Pomocnik. Jako 'właściwi' mściciele bogowie funkcjonują, jak już wielokrotnie zaznaczano, w *Hippolytosie*, *Bachantkach* i *Ajasie* oraz licznych zachowanych fragmentarycznie dramatach.

Jakich występków mszczą się boscy mściciele? Czy ich ofiary rzeczywiście dopuszczają się aktów bezbożności? Najbardziej oczywistym wydaje się przedstawione w *Bachantkach* postępowanie Penteusa, opisane nie tylko określeniami z grupy pojęciowej ἀσέβεια (45n, 263, 325, 490, 502, 1015, 1148-1152, 1255n, 1302) lecz także θεομάχια (45, 325, 1255), co też, jak już zaznaczono, jest pierwszą w literaturze greckiej instancją tych ostatnich. Mimo to moralna ewaluacja tej postaci, jaka rysuje się w krytycznych interpretacjach *Bachantek*, daleka jest od jednoznaczności. Przyjmując za punkt wyjścia pragmatyki moralnej ewaluacji wyłącznie kategorię pobożności – bezbożności wyróżnić można trzy podstawowe kierunki interpretacyjne odnoszące się do postaci i losu Penteusa: 1) dopuszcza się on bezbożności, za co ponosi karę; 2) reprezentuje oświecony racjonalizm, na tle której Dionizos z jego kultem jawią się barbarzyńskim zabobonem; 3) reprezentuje 'tradycyjną' pobożność, na tle której Dionizos przedstawia się jako καὶνὸν δαιμόνιον. Druga z owych interpretacji, popularna w krytyce przełomu XIX i XX wieku,²⁷ ze względu na swą skrajność i brak oparcia w tekście ma obecnie marginalne znaczenie. Pierwsza, najbardziej oczywista (jeśli tylko odstawić krytykę biograficzną tam, gdzie jej miejsce),²⁸ jest obecnie powszechnie przyjmowana, rzecz jasna z przesunięciem akcentu z wąsko pojętej etyki na inne aspekty tragicznego *modus operandi*.

Jak już zaznaczono, obraźliwe zachowanie względem kultu bogów w ateńskim dyskursie moralno-prawnym wiązało się z zarzutem ἀσέβεια; kpiny z misteriiw Eleuzyńskich ściągnęły na głowę Diagorasa z Melos proskrypcję, zaś na wielu zamieszanych w aferę 415 roku – wyrok śmierci. Penteusowi przypisane zostają wypowiedzi niedwuznacznie wyrażające kpinę z kultu Dionizosa (πολὺν γέλων, 250nn), jak też z osoby samego boga (Διώνυσος, ὅστις ἔστι, 220)²⁹ i związanych z nim hierologii (242-7, 467). Zarówno Diagorasa jak też uczestników zabawy u Alkibiadesa zgubiły jednak nie tyle same żarty, co związane z nimi przestępstwo znacznie poważniejsze: naruszenie tajemnicy misteriiw eleuzyńskich. Ten sam aspekt kultu dionizyjskiego z kolei explicite podkreślony zostaje w *stychomytii*

²⁷ Krótkie omówienie tych koncepcji wraz z ich refutatio przedstawia Dodds 1960: xli-xlii; xlviii-l.

²⁸ Była ona również popularna wśród krytyków XIX-wiecznych, dostrzegających w *Bachantkach* palinodię starzejącego się agnostyka, za jakiego uważano Eurypidesa na podstawie – niejednokrotnie błędnej – interpretacji innych jego tragedii; to właśnie z owego biograficznego dogmatu o racjonalnym agnostycyzmie wyrosła reakcja owa skrajnie racjonalistyczna krytyka, będąca reakcją przeciwko tej ostatniej (por Dodds 1960: xxxix-xl).

²⁹ Ironię tej wypowiedzi podkreśla dodatkowo (jak zauważyła Roux (1972 ad loc.), por. też Seaford 1996 ad loc. 'expression characteristic of a prayer') jej rytualna forma, por. A. Ag. 160: Ζεὺς ὅστις ποτ' ἐστίν (i Fraenkel 2.99n; Bollack – Judet de la Combe 1.206nn).

Penteusa i Dionizosa Πε. τὰ δ' ὄργι' ἐστὶ τὴν ιδέαν ἔχοντα σοί; | Δι. ἄρρητ' ἀβαχεύτοισιν εἶδεναι βροτῶν (471n). Penteus jednak wyrusza na Kitajron, być może w parodystycznej perwersji rytuału inicjacji (v. i.), nie po to, aby uczestniczyć w ὄργια, lecz aby podglądać bachantki: Πε. λυπρῶς νιν εἰσίδοιμ' ἄν ἐξωνωμένους | Δι. ὅμως δ' ἴδοις ἄν ἡδέως ἅ σοι πικρά; (814n); ἴδοιμ' ἄν ὀρθῶς μαινάδων αἰσχροπυγίαν (1062).³⁰ Przemoc względem samego boga, któremu Penteus wyrwa tyrs, obcina włosy, następnie zaś każe związać (492-506) to typowa cecha mitycznych *theomachoi*. Wreszcie wypowiedź – na pozór – najbardziej oczywista: ὃς θεομαχεῖ τὰ κατ' ἐμὲ καὶ σπονδῶν ἄπο | ὥθεϊ μ' ἐν εὐχαῖς τ' οὐδαμοῦ μνεῖαν ἔχει (45n); w zasadzie powinna ona rozpoczynać wszelkie rozważania na temat bezbożności i Penteusa, gdyby nie fakt, iż wcale nie jest ona pod tym właśnie względem jednoznaczna. Zaniechanie ofiar (płynnych) i modlitw³¹ wydaje się dość wyraźnie wskazywać na ἀσέβεια. Penteus nie jest jednak 'zwyczajnym' bezbożnikiem, na co wskazuje – pozornie – pleonastyczne θεομαχεῖ τὰ κατ' ἐμὲ. *Theomachia* Penteusa ogranicza się wyłącznie do osoby Dionizosa, któremu odmawia on boskości.³²

Ten ostatni aspekt *theomachii* Penteusa jest punktem wyjścia dla drugiej alternatywnej wobec omówionej interpretacji wymiaru religijnego *Bachantek*, zgodnie z którą Penteus reprezentując tradycyjną 'pobożność' przeciwstawia się wprowadzaniu nowego kultu. Jak już zaznaczono, καὶνὰ δαίμόνια εἰσφέρειν w dyskursie moralno-prawnym wiązało się jednoznacznie z ἀσέβεια. Dionizos *Bachantek* jest bóstwem nowym,³³ *explicite* przedstawionym jako takie, zarówno w wypowiedziach życzliwych mu postaci (δαίμων ὁ νέος, 272), jak też wrogów (νεωστὶ δαίμων, 219; δαίμων νέος, 256; νέος θεός, 467); jego kult opisany zostaje wyrażeniem νόσος καὶνὴ (353). Versnel zwraca ponadto uwagę na stawiane Tejrezjaszowi zarzuty niskich, finansowych pobudek (255nn), na zniewieściałość i orientalność Dionizosa, na niedwuznaczne sugestie praktyk magicznych (γόνος ἐπώδός, 234) – wszystko to kojarzy z historyczno-religijnymi narracjami wprowadzenia nowych (ostatecznie przyjętych) kultów wschodnich do Aten.³⁴ Trzeba jednak podkreślić, że omawiana interpretacja nie jest kolejnym, prostym, symetrycznym odwróceniem etycznych ról bohatera i nikczemnika. Nie opiera się ona bowiem na negacji 'bezbożności' czy *theomachii* Penteusa; przeciwnie te ostatnie są tu równie istotne jak negatywny wymiar wprowadzenia nowego kultu bachicznego. Tragiczny paradoks *Bachantek* to, według Versnela, konflikt dwóch ἀσέβεια, i zarazem sytuacja, w której 'both parties are right'.³⁵

Wymiar religijny *Hippolytosa*, podobnie jak *Bachantek*, budził – i budzi dotąd – wiele sprzecznych interpretacji. Czy zemsta Afrodyty jest kaprysem okrutnego demona rodem ze świata homerowego eposu, czy też zasłużoną karą wymierzoną zakłamanemu pyszałkowi? W przeciwieństwie do *Bachantek* semantyka moralnej ewaluacji w aspekcie religijnym jest tu daleko mniej jednoznaczna. Mimo wyraźnych sugestii 'bezbożności' (5n, 21), a być może

³⁰ Por. Segal 1982: 263; 'he is a voyeur, isolated in his private neurotic world'

³¹ Pulleyn 1997: 51 p. 34 i 120 uznaje, że sam akt modlitwy, którego naturalnym locus jest relacja wzajemności (38-55), ze względu na brak tej ostatniej ma tutaj mniejsze znaczenie (w przeciwieństwie do σπονδαί), istotna natomiast jest sama 'remembrance' (120), μνεῖα.

³² Por. Roux 1972 ad 45: 'Penthée n'est pas un impie', Erbse 1984: 'gewiss ist Pentheus kein Atheist'; March 1990: 72 p. 87, która, usiłując odczytać z tekstu tragedii zanadto sympatyczną postać Penteusa, dochodzi jednak do absurdu argumentując, że 'Pentheus is certainly not a *theomachos*'.

³³ Czego nie należy łączyć z Dionizosa historycznego, którego kult potwierdzony został już w odniesieniu do czasów mykeńskich.

³⁴ A także z oskarżeniem pod zarzutem magii wspomnianych wcześniej kapłanek Ninos i Theoris; por. Versnel 1990: 159; na temat wprowadzonych do Aten w okresie klasycznym kultów wschodnich (Adonis, Kybele, Sabazjos, Bendis, Kotys, Izodaites) por. ibid. 102-120.

³⁵ Versnel 1990: 172-5.

również theomachii (πολέμιος 43, ἐχθρός 49),³⁶ w przypisanym Afrodycie prologu, tytułowy bohater wielokrotnie opisany zostaje przeciwnym epitetem εὐσεβής (81, 656, 1309, 1339, 1368, 1419). Na czym więc miałyby polegać przypisywana mu przez Afrodytę 'bezbożność'. Krótki opis postępowania Hippolytosa w prologu wieńczy komentarz bogini: τούτοις μὲν νῦν οὐ φθονῶ τί γὰρ μὲ δεῖ; | ἃ δ' εἰς ἐμ' ἡμάρτηκε τιμωρήσομαι (20n); pierwsze zdanie odnosi się do μεῖζων βροτείας ὁμίλια i szczególnej zażyłości Hippolytosa z Artemidą. Kolejne do opisu jego postępowania względem Afrodyty i jej domeny: λέγει [με] κακίστην δαιμόνων πεφυκέναι | ἀναίνεται δὲ λέκτρα κοῦ ψαύει γάμων (13n). Do tych dwóch narracyjnych loci sprowadza się też cały problem ἀσέβεια Hippolytosa.

Obydwa zarzuty mają swoją sceniczną reprezentację, choć niekoniecznie w postaci, jakiej skłonni bylibyśmy przypisywać im na pierwszy rzut oka. Najbardziej oczywistą *mise en scène* tego pierwszego jest, oczywiście, scena ze Starym Sługą,³⁷ gdzie ten ostatni – bezskutecznie – nakłania Hippolytosa do rytualnego pozdrowienia (προσεννεπεῖν). Modlitwa ta explicite przedstawiona zostaje w szerszym kontekście relacji wzajemności łączących człowieka i bóstwo, w dialogu Sługi i Hippolytosa: Πα. ἐν δ' εὐπροσηγόροις ἐστὶ τις χάρις; | Ιπ. πλείστη γε, καὶ κέρδος γε σὺν μόχθῳ βραχεῖ (95n).³⁸ Sama w sobie odmowa Hippolytosa jest już wyrzeczeniem się kultu ważnego bóstwa; kultu, na który składają się wszak i modlitwy i ofiary.³⁹ Wprawdzie sam fakt *zaniedbywania* tego aspektu religijności nie pojawia się wśród zarzutów pod adresem młodzieńca w prologu Afrodyty – te bowiem dotyczą przede wszystkim jego *wrogości* względem niej samej i jej domeny. Mimo to nawet w kontekście tradycyjnie pojmowanej religijności starożytnych Greków, jako czysto zewnętrzny *cultus deorum*, postępowanie Hippolytosa jawi się transgresją.⁴⁰

Hippolytos nie jest ateistą, nie walczy też z kultem Afrodyty ani, tym bardziej, z nią samą. W wypowiedzi ἄλλοιςιν ἄλλος θεῶν τε κἀνθρώπων μέλει (104) jawi się wręcz prorokiem nowożytnej koncepcji religijnej tolerancji. W kontekście dyskursu prawno-religijnego klasycznych Aten owa tolerancja wydawać się mogła raczej grzesznym indyferentyzmem; jak zauważył Parker 'one was supposed to worship the gods in accord to tradition (...) not in one's own way'. Wprawdzie klasyczne Ateny obfitowały w mnogość rozmaitych kultów, w tym również kultów egzotycznych, przyniesionych ze wschodu; zapewne też udział w każdym z nich nie był ani obywatelskim ani też religijnym obowiązkiem Ateńczyków. Interlokutorzy platońskiego Sokratesa mogli traktować nocne uroczystości ku czci Bendis wyłącznie jako atrakcję. Kult Afrodyty Pandemos jednak, której sanktuarium znajdowało się w samym centrum miasta,⁴¹ którą łączyły ajtiologiczne więzi z herosem-założycielem Aten i

³⁶ Tak np. Devereux 1985: 94, choć interpretowanie epitetu πολέμιος wyrażeniem 'makes war on Aphrodite' wydawać się może nadinterpretacją; gdzie indziej (1985: 134-8) jako rodzaj theomachii ('autoplastic theomachy') uczony ten odczytuje opór Hippolytosa wobec domeny Afrodyty – erotyki i małżeństwa.

³⁷ Por. e.g. Erbse 1984: 39n; contra Kovacs 1980.

³⁸ Barret (1964 ad loc.) tłumaczy χάρις jako 'charm', co naturalnie jest zgodne najbliższym kontekstem; wzmianka o κέρδος i następująca po niej ekshortacja do modlitwy implikuje również relacje wzajemności; na temat χάρις w tym właśnie znaczeniu w kontekście modlitw i rytuałów por. Pulleyn 1997: 38-55, który argumentuje, że w rzeczywistości relacje wzajemności między bogami i ludźmi opierały się przede wszystkim na ofiarach; znaczenie 'modlitwy' dla χάρις łączącej bogów i ludzi traktuje natomiast jako 'literary construct' (31-8), co zgodnie z naszą metodologią zostałyby opisane jako stosowna formacja dyskursywna.

³⁹ Pulleyn 1997 passim.

⁴⁰ Kovacs (1980) karkołomnie dowodzi, że oddawanie czci istocie tak niegodziwej (według jego interpretacji) jak Afrodyta, 'might be an act of prudence. It could never be an act of moral duty' (134) oraz że 'such prudence befits only a slave [w odniesieniu do Starego Sługi]' (136); rozumowanie to opiera się na anachronicznej przesłance jakoby źródłem tego, co naprawdę religijne, było to, co moralne; tymczasem ideologia klasycznych Aten ujmowała te sprawy dokładnie odwrotnie: źródłem tego, co moralne, było to, co religijne. Oddawanie czci bogom stanowiło 'moralną obligację' *per se*.

⁴¹ Przekazy nie są tu zgodne: Harpokration (s.v. πάδημος) umiejscawia ją na Starej Agorze, Pauzaniusz zaś (1.22.3) na południowo-wschodnim stoku Akropolu, por. Rosenzweig 2004: 14n (ze wskazaniem na to drugie).

najważniejszym mityczno-historycznym wydarzeniem jakim było *synoikismos*, zapewne traktowany był z większą powagą.⁴² Równie istotnym, choć zapewne nie o takiej wadze politycznej⁴³ był kult Afrodyty w Ogrodach (ἐν Κήποις), która w samych tylko Atenach odbierała cześć w trzech różnych, sanktuariach⁴⁴ - żeby pominąć już religijny wymiar innych, mniej znacznych (w świetle dostępnych źródeł), aspektów kultu tej bogini.

τὴν σὴν δὲ Κύπριν πολλ' ἐγὼ χαίρειν λέγω (113) – tę wypowiedź Hippolytosa zapewne uznać można za *mise en scène* wyrażonych w prologu zarzutów Afrodyty odnośnie jego wrogości względem bogini. Wprawdzie trudno porównywać tę wypowiedź z *theomachią* Penteusa, jednak obraźliwe⁴⁵ słowa pod adresem Afrodyty relacji do dyskursu moralno-prawnego klasycznych Aten stanowią ewidentną ἀσέβεια. Słynny 'bezbożnik' Diagoras z Melos w [Lys]. 6.17 przedstawiony zostaje jako ten, który λόγῳ ἡσεβεῖ (w odróżnieniu od adwersarza, Andokidesa, który dopuścił się bezbożności ἔργῳ, *ibid.*).

W odniesieniu do tej ostatniej sfery, ἔργον, zarzuty Afrodyty odnoszą się do instytucji małżeństwa. Samo w sobie trudno uznać to za element pragmatyki negatywnej ewaluacji tej postaci; biorąc jednak pod uwagę fakt, iż dokonuje się to w imię Artemis, niektórzy uznają ten właśnie aspekt jego postępowania za wynaturzenie dyskursu rytualno-religijnego klasycznych Aten.⁴⁶ Artemida była jednym z najważniejszych bóstw kurotroficzných w panteonie klasycznych Aten. Będąc zarazem boginią pogranicza – dzikości i cywilizacji, natury i kultury – odgrywała istotną rolę w ateńskich *rites de passage*.⁴⁷ W tym kontekście postać Hippolytosa jest wyraźnym nawiązaniem do (dyskursywnego, ideologicznego) obrazu ateńskiego efeba. Efeb jednak po okresie 'granicznym', okresie natury, 'dzikości' (czego historycznym odzwierciedleniem była służba w pogranicznych fortach Attyki) podlegał reintegracji do świata cywilizowanego, świata kultury, świata *polis*, gotów do podjęcia obywatelskich ról – w tym również: męża i ojca.⁴⁸ Patronką każdego z tych etapów przejścia była – właśnie ze względu na swój ambiwalentny charakter, łączący obydwie sfery *rites de passage* – Artemis. Hippolytos tymczasem swym transgresywnym przywiązaniem do jednej z owych sfer (τέλος δὲ κάμψαιμ' ὥσπερ ἡρξάμην βίου, 87) – dzikości, polowania, natury, seksualnej wstrzemięźliwości (δοιοῖς ἐν τῇ φύσει τὸ σωφρονεῖν εἴληχεν, 79n), wyobcowania – zaburza tę właśnie rytualną sekwencję. Hippolytos to 'wieczny efeb', który w swej jednostronnej skrajności – paradoksalnie – narusza również domenę Artemidy. Jakkolwiek atrakcyjna, interpretacja ta w tekście dramatu napotyka istotny problem, jakim jest wieńczące go *enkomium* Hippolytosa przypisane tej bogini.⁴⁹

⁴² Na temat kultu Afrodyty Pandemos w Atenach por. Rosenzweig 2004: 13-28.

⁴³ Na temat politycznego znaczenia kultu Afrodyty Pandemos zob. Parker 1996: 49, Rosenzweig 2004: 16nn.

⁴⁴ Nad Ilissos, na południowy wschód od Akropolu, (miejsce licznych sanktuariów ustępujące pod tym względem tylko Akropolowi, Rosenzweig 2004: 31), por. Rosenzweig 2004: 31-5; na północnym stoku Akropolu (*ibid.* 36nn) oraz w Dafni (40n).

⁴⁵ Barret 1964 ad loc. dość wstrzemięźliwie objaśnia tę wypowiedź 'to wish someone a very good day, is to want to have no more to do with them'; podobnie też Ferguson (ad loc.); Kovacs 1980 taktycznie unika rozważenia tego wersu; gdzie indziej (*The Heroic Muse*, London 1987, za: Diggle 1989: 361) tłumaczy go 'As for your Kypri, I bid her a long farewell', na co Diggle (*ibid.*) proponuje 'To hell with your Kypri'.

⁴⁶ Mitchell-Boyask 1999; Sourvinou-Inwood 2003: 329nn.

⁴⁷ Te ostatnie, rzecz jasna, dalekie były od rozbudowanego ceremoniału towarzyszącego np. społecznościom afrykańskim czy aborygeńskim; historyczne 'rytuały przejścia' w klasycznych zapewne sprowadzały się do dwuletniej efebii, podczas której młodzi ludzie (18-20 lat) odbywali służbę wojskową na pograniczach Attyki. Historia to jedno, ideologia ('formy myśli'), na którą składają się rozmaite formacje dyskursywne, to drugie. Klasycznym opracowaniem rozbudowanego aspektu ideologicznego ateńskiej efebii jest Vidal-Naquet 2003: 112-222.

⁴⁸ Por. Mitchell-Boyask 1999: 61 'Hippolytus incurs a crisis (...) because he denies the life of the adult Athenian male'.

⁴⁹ Mitchell-Boyask (1999: 45) w desperackim geście argumentuje, że 'Artemis withholds approval of Hippolytus in the play until after his destruction since otherwise she would directly oversee the violation of the norms

Wreszcie Sofoklesowy Ajas, ofiara zemsty Ateny. Dwukrotnie wypowiedziane przezeń butne słowa (ὕψικόμπως, ἐκόμπει, δεινὸν ἄρρητόν τ' ἔπος) wobec bogów w ogóle (767nn) i wobec samej Ateny (774n) wzbudzają gniew tej ostatniej: τοιοῖσδέ τοι λόγοισιν ἀστεργῇ θεᾷς | ἐκτίσας ὀργήν, οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονῶν (776n). To właśnie ὑπέρκομπον ἔπος jest, w wypowiedzi samej Ateny, przyczyną upadku bohatera (127-133).⁵⁰ Scholiasta interpretuje słowa bogini dość jednoznacznie: ὑπέδειξε τὸν Αἴαντα (...) θεομαχῆσαι (Sch. Aj. 118), ἡσεβηκέναι (Sch. Aj. 127). Czy rzeczywiście Ajas dopuszcza się ἀσεβεία i θεομαχία? A jeśli tak, to w jakim dyskursywnym aspekcie tych koncepcji?

Odpowiedzi szukać należy, oczywiście, w owych ὑπέρκομπα ἔπη przypisanych w *rhesis angelike* Ajasowi. Zarówno wypowiedź adresowana do spieszącej mu z pomocą Ateny ἄνασσα, τοῖς ἄλλοισιν Ἀργείων πέλας | ἴστω, καθ' ἡμᾶς δ' οὐποτ' ἐκρήξει μάχη (774n) jak też do Telamona, gdy ten napominał go, aby razem z bogami odnosił swoje przewagi: πάτερ, θεοῖς μὲν κἄν ὁ μηδὲν ὦν ὁμοῦ | κράτος κατακτήσαιοι· ἐγὼ δὲ καὶ δίχῃ | κείνων πέποιθα τοῦτ' ἐπισπάσειν κλέος (767nn) wyrażają jedynie odrzucenie boskiego *auxilium* – i nic poza tym.⁵¹ Próżno szukać tu podważania teologicznych czy wręcz ontologicznych aspektów jakiegokolwiek bóstwa; próżno doszukiwać się szyderstwa z kultu czy też z osoby Ateny lub innego spośród Olimpijczyków. Z pewnością też żadna z nich nie wyraża odrzucenia owego kultu lub ateizmu. W świetle dotychczasowych rozważań należałoby zatem stwierdzić, że przypisywana Ajasowi ἀσεβεία nie ma żadnego odzwierciedlenia w dyskursie prawnoreligijnym klasycznych Aten. Może zatem dyskurs mityczno-historyczny? Jeśli konsekwentnie trzymać się uwagi scholiasty, który w wypowiedzi Ajasa dostrzega theomachię, to zapewne należałoby zaliczyć w poczet innych Homerowych θεόμαχοι, spośród których najbardziej prominentnym jest Diomedes. Ajas jednak nie dopuszcza się fizycznej agresji względem Ateny; co więcej, mimo iż przypisane mu w *oratio recta* przez Posłańca słowa określone zostają wyrażeniem δεινὸν ἄρρητόν τ' ἔπος (773) trudno dostrzec w nich poziom werbalnej agresji względem bóstwa charakteryzującej np. wypowiedzi Penteusa, Hippolytosa czy Ajschylejskiego Kapaneusa (Sept. 423-31).⁵²

she is supposed to protect'; Sourvinou-Inwood (2003: 329) z kolei, w jeszcze mniej zrozumiały (w kontekście własnej argumentacji) sposób odczytuje passus ten jako 'reflecting of Artemis' partiality'.

⁵⁰ Scholiasta (Sch. Aj. 127) podaje trzy hamartemata Ajasa wobec bogów: wzgardzenie pomocą Ateny (jak w 776n), którą bohater, wg scholiasty, wyrzucił z rydwanu; nieposłuszeństwo ojcu (jak w 766nn), który radził mu „ufać bogom”; usunięcie wizerunku sowy z rodowej tarczy.

⁵¹ Słowa Ajasa tradycyjnie uważa się za paradygmat 'typowej' dla tragedii hybris z wyraźnym odcieniem religijnym, nie zaś 'bezbożności', czy theomachii. Na temat znaczenia hybris jako kategorii hermeneutycznej v. s. Przeciwno przypisywaniu Ajasowi owej religijnej hybris argumentują autorzy nowszych opracowań min. Fisher (1992: 322-6), A. Garvie, *Sophocles' Ajax*, Warminster 1998: 12nn, 136; J. Hesk, *Sophocles Ajax*, London 2003: 141-8. Wymownym jest też całkowite pominięcie tego określenia przez Knoxa w opracowaniu powszechnie uznanym za fundamentalne dla hermeneutyki tej tragedii (*The Ajax of Sophocles* HSCP 65, 1961),

⁵² Fisher (1992: 325) dowodząc, że słowa Ajasa nie miały obraźliwego charakteru (contra e.g. Knox v.s.: 7n), niezbyt przekonująco argumentuje, że Atena 'merely noted [JK] the rebuff for future reference'; tekst tragedii zwłaszcza wypowiedź Posłańca ἀστεργῇ θεᾷς ἐκτίσας ὀργήν (777) z pewnością nie sugeruje 'mere notice'.

Forma zemsty. Dla Hegla akt zemsty, nawet jeśli w swej istocie jest realizacją sprawiedliwości (retrybutywnej), pozostaje aktem subiektywnej woli, przez co nie dla niego miejsca w jego systemie etycznym. Jednakże 'von der Privatrache ist die Racheübung der Heroen, abenteuernder Ritter usf. verschieden, die in die Entstehung der Staaten fällt' (102); cel zemsty herosów, przedstawionych min. w antycznej tragedii (por. 218), jest 'rechtlicher, notwediger und staatlicher', nawet jeśli dokonują jej 'als ihre Sache' (93). Istnieją więc w systemie etycznym Hegla pewne hipotetyczne,¹ historiozoficzne okoliczności, które zemstę nie tylko moralnie usprawiedliwiają, lecz czynią ją niezbędnym etapem historycznego procesu. Traktując etykę zemsty Hegla raczej jako źródło inspiracji niż zestaw hermeneutycznych reguł spróbujmy więc rozważyć formę zemsty tragicznych 'herosów', jako aktu *privatae personae*, 'eines subjektiven Willens', w dyskursywnym kontekście kultury klasycznych Aten.

9. ΝΕΠΟΙΝΕΙ ΤΕΘΝΑΤΩ

Czy system prawny klasycznych Aten, Aten wieku tragedii, przewidywał coś podobnego do nowożytnego 'monopolu' państwa na przemoc? Sam tytuł tego podrozdziału jest już wyraźną sugestią odpowiedzi na to pytanie. νηποινεῖ τεθνάτω (niech zginie niepomszczony); νηποινεῖ πασχέτω, ὅ τι ἂν πάσχη πλὴν θανάτου (niech niepomszczony dozna czegośkolwiek, oprócz śmierci) – wyrażenia te oraz rozmaite ich fleksyjne i semantyczne warianty towarzyszą wielu skodyfikowanym prawom klasycznej Grecji, w tym również klasycznych Aten.² Gramatycznym podmiotem tych zdań jest oczywiście jakiś *malefactor*, zaś *agens* wyrażonej w passivum czynności (τεθνάτω jako *passivum* dla ἀποκτεινάτω)³ to sam pokrzywdzony. Innymi słowy systemy wymiaru sprawiedliwości helleńskich *poleis* V wieku (i nie tylko) sankcjonowały zabójstwo lub inną formę zemsty w majestacie prawa. Naturalnie nie jest to rzecz zupełnie obca nowoczesnej jurysprudencji czy etyce; zabójstwo w obronie koniecznej (w rozmaitych jego postaciach) traktowane jest tu z wyrozumiałością. To jedna z nielicznych lub zgoła jedyna sytuacja w nowożytnych systemach prawnych, w której państwowy 'monopol' na przemoc ulega zawieszeniu. Sytuacja jednak, ze względu na towarzyszące okoliczności, na tyle szczególna, że trudno wręcz mówić tu o przemocach jako takich; tego rodzaju zabójstwo postrzegane jest raczej jako obronny odruch niż akt agresji ze strony napadniętego.

Jakiego rodzaju krzywdy mogły, zgodnie z jurysprudencją klasycznych Aten, podlegać sankcjonowanej prawem zemście? Jacy *malefactores* spodziewać się mogli 'niepomszczonej' śmierci z rąk pokrzywdzonego (lub kogokolwiek innego)? Przede wszystkim tego rodzaju 'wyjęcie spod prawa' mogło przybierać rozmaite formy. 1) Bywało ono trwałe, co naturalnie kojarzy się badaczom z praktykami Sulli czy Drugiego Triumwiratu. Tego rodzaju 'proskrypcjami' obejmowane były osoby dążące do obalenia demokracji (co w tekstach praw często wiązane bywa z próbą ustanowienia tyranii, v. s.). 2) Mogło mieć ono charakter warunkowy – wyjętym spod prawa stawał się wygnaniec, który ośmielił się nielegalnie wrócić na teren Attyki (rzecz jasna dotyczyło to jedynie okresu jego pobytu na zakazanym terenie).⁴ 3) Wreszcie zasada νηποινεῖ τεθνάτω dotyczyła napastników,⁵ porywaczy i

¹ Hipotetyczne, ponieważ, jak podkreśla Hegel, 'im Staat kann es keine Heroen mehr geben' (93).

² Literackie i epigraficzne teksty zawierające to wyrażenie (w rozmaitych jego postaciach) przytacza Velissaropoulos-Karakostas (1990: 96-9); najwcześniejszą pewną jego instancją jest X. Hier. 3.3 (locus odnoszący się do kwestii cudzołóstwa), choć Stroud (1968: 57) z dużym prawdopodobieństwem rekonstruuje je w uszkodzonej części tekstu prawa Drakona (IG I³ 104.38).

³ Por. Velissaropoulos-Karakostas 1990: 94, 102n.

⁴ [Lys.] 6.18; D. 23.28; przytoczone przez Demostenesa prawo uznawano za cytat z oryginalnej *lex Dracontia*, wobec czego (po dostosowaniu ortografii) uzupełniano nim brakujące linijki (IG I² 115.30n); jak jednak dowodzi Stroud (1968: 54nn) νόμος na który powołuje się mówca to 'merely another Athenian ordinance supplementing, but not substantially altering a Dracontian original' (56), w związku z czym najnowsze

rabusiów,⁶ nocnych złodziei⁷ oraz cudzołożników – w każdej z tych sytuacji ograniczała się ona jednak wyłącznie do bieżącej chwili, w której *malefactor* przyłapany został *in flagranti delicto*, ἐπ' αὐτοφώρῳ; innymi słowy prawo attyckie nie sankcjonowało zgładzenia któregośkolwiek z wymienionych wyżej po upływie pewnego czasu od dokonania przestępstwa.

Wśród zachowanych tragedii zemsty, oraz tych, których fabułę można zrekonstruować na podstawie fragmentów i testimoniów, sam *malefactor* zgładzony zostaje przez mściciela stosunkowo rzadko, o wiele rzadziej, niż sugerować mogłaby paradygmatyczny pod tym względem dramat elżbietański. Takie zdarzenie przedstawiają fabuły tragedii rodu Atrydów (zgładzenie Agamemnona przez Klytajmestrę i Ajgistosa; zgładzenie tych ostatnich przez Orestesa i Elektrę) oraz Herakles (zgładzenie Lykosa przez tytułowego bohatera). Do tego dodać należałoby jeszcze tragedie boskiej zemsty, które jednak ze względu na swój wyjątkowy charakter omówione zostaną oddzielnie. Spośród fragmentarycznie zachowanych dramatów, pomijając te, które przedstawiają wspomniane już mity, wymienić należy: 1) *Eryfile* Sofoklesa, której fabuła dotyczyła zgładzenia tytułowej bohaterki przez jej syna, Alkmeona, w odwecie za śmierć ojca tego ostatniego zaś męża tamtej, Amfiaraosa; 2) *Kresfontes* Eurypidesa, gdzie tytułowy bohater w odwecie za śmierć swojego ojca zabija jego zabójcę, Polyfontesa; 3) *Antiope* Eurypidesa, gdzie synowie tytułowej bohaterki, Amfion i Zetos, zabijają prześladowającą ich matkę Dirke; 4) *Tyro* Sofoklesa, o fabule podobnej do *Antiope*, gdzie synowie tytułowej bohaterki pozbawiają życia prześladowającą ją (i dybiącą na jej życie) Sidero; 5) *Meleager* Sofoklesa i Eurypidesa, gdzie tytułowy bohater zostaje zgładzony przez swą matkę Ajtrę w odwecie za śmierć braci tej ostatniej; 6) *Lemnijki* Ajschylosa, dramat przedstawiający słynne scelus kobiet lemnijskich, które mszcząc się doznanej wzgardy (?) mordują swoich mężów; 7) 'wojenne' trylogie Ajschylosa, 'Die dramatische Ilias', gdzie Achilles mści się śmierci Patroklosa na Hektorze⁸ oraz 'Aethiopis tragica', gdzie podobna sekwencja narracyjna dotyczy postaci Achillesa, Antylochosa i Memnona.⁹

wydanie tej inskrypcji (IG I³ 104) nie uwzględnia owej koniektury; por. też Hansen 1976: 19, Hunter 1994: 135. Wg Din. 1.44 ta sama procedura odnosiła się do zdrajców ojczyzny προδοταί (por. też Hansen 1976: 19).

⁵ Tradycyjnie przyjmuje się, że za φόρος δίκαιος uchodziło zgładzenie osoby, która dokonuje fizycznej napaści na zabójcę; oprócz oczywistych analogii z współczesnymi systemami prawnymi założenie to opiera się na argumentacji w Ant. 4 (zwł. 4.2.2, 4.2.5n; 4.4.3) oraz, jak sugeruje MacDowell (1963: 75; por. też MacDowell 1990: 292n), w D. 21.72-75, gdzie jako παράδειγμα przedstawiona zostaje historia niejakiego Euaiona, który podczas uczty, uderzony w twarz przez pijanego towarzysza, odwzajemnił mu się z taką siłą, że tamten zmarł od ciosu. Gagarin (1978a; por. też Gagarin 1997: 161, Carawan 1998: 301n) argumentuje jednak iż tego rodzaju przypadki 'simple self-defence' (112, w odróżnieniu od szczególnych sytuacji omówionych dalej) podlegały ściganiu jako φόρος ἐκ προνοίας (zaś Ant. 4 oraz D. 21.75 odnosiły się do procesu przed trybunałem Areopagu, a nie Delfinion). Według tego badacza, jedynym przypadkiem, w którym zgładzenie napastnika sankcjonowało prawo, była sytuacja, gdy ten czaił się 'w zasadzce na drodze' (ἐν ὁδῷ D. 23.53 z objaśnieniem Harp. (s.v. ὁδός): ἐν λόχῳ καὶ ἐνέδρῳ), co zapewne odnosiło się do grasujących po Attyce rozbójników (por. MacDowell 1963: 73n), których Gagarin (1978a: 117, p. 27) identyfikuje ze wspomnianymi w Aeschin. 1.91 λωποδύται.

⁶ φέρων ἢ ἄγων βίᾳ ἀδίκως (D. 23.60; por. IG I³ 104.37). Obydwa participia tradycyjnie odnosi się do uprowadzenia mienia (e.g. MacDowell 1963: 76; Gagarin 1978a: 113 p. 9). Bravo (za Velissaropoulos-Karakostas 1990: 101) wiąże jednak ἄγων z 'une prise du corps', co tym samym sugerować może uprowadzenie dla okupu lub w niewolę.

⁷ D. 24.113; zob. też MacDowell 1963: 76.

⁸ Na tę trylogię składały się zapewne *Myrmidones* i *Phryges*, niektórzy jako trzecią, środkową część wskazują *Nereides*, por. Radt 1985: 113. Treścią tej pierwszej była zapewne żałoba Achillesa po śmierci Patroklosa (ibid. 239n), tej drugiej – 'quae Homerus in Ω narrat' (ibid. 364).

⁹ Rozmaite próby rekonstrukcji tej trylogii (w oparciu o tragedie: *Memnon*, *Psychostasia*, *Nereidy*, *Thalamopoioi*, *Kares*, *Phrygiot* – sic (!), por. ibid. 370) zestawia Radt 1985: 114; jedynymi dramatami zgodnie do niej kwalifikowanymi (niekiedy też utożsamianymi ze sobą, por. ibid 237, 375) są *Memnon* i *Psychostasia*.

Tyranobójcy. ἀλλ' εὖ τ' ἔπραξας (...) ἐλευθερώσας πᾶσαν Ἀργείων πόλιν, | δυοῖν δρακόντοιν εὐπετῶς τεμῶν κάρα (A. Cho. 1044-7) – tę adresowaną do Orestesa po zabójstwie Klytajmestry i Ajgistosa wypowiedź Chóru tytułowych Ofiarnic można odczytywać jako wyraźną aluzję do prawnej legitymizacji tyranobójstwa, zgładzenia osoby dążącej do obalenia demokracji lub sprawującej na gruzach tego ustroju władzę tyrańską. δύο δράκοντε to, oczywiście, metaforyczne określenie Klytajmestry i Ajgistosa, których zabójstwo równoznaczne jest z 'wyzwoleniem miasta'; całe zaś wyrażenie ἐλευθερώσας κτλ. funkcjonuje jako swoiste uzasadnienie ogólnej pozytywnej oceny odnoszącej się do zemsty Orestesa (εὖ τ' ἔπραξας).¹⁰

Jak już wspomniano, znane są trzy ateńskie ustawy wymierzone przeciwko próbom obalenia demokracji i ustanowienia jedynowładztwa: 1) przytoczona w przez Arystotelesa w Ath. 16.10, będąca zapewne archaicznym prawem, przypisywanym Drakonowi¹¹ lub Solonowi¹²; 2) przytoczona przez Andokidesa ustawa, przedłożona¹³ w roku 410 przez Demofantosa; 3) wyryta na odnalezionej w 1952 roku steli ustawa Eukratesa z roku 336.¹⁴ Dwie ostatnie *expressis verbis* (w pierwszej pojawia się nadto słynne wyrażenie νηποινεὶ τεθνάτω) wyrażają prawną legitymizację zabicia człowieka, który dąży do obalenia demokracji: ὁ δὲ ἀποκτείνας τὸν ταῦτα ποιήσαντα [scil. δημοκρατίαν καταλύοντα] καὶ ὁ συμβουλευσας ὅσιος ἔστω καὶ εὐαγῆς (And. 1.96) ὃς ἂν τὸν τούτων τι [scil. τὸ ἐπαναστῆναι τῷ δήμῳ ἐπὶ τυραννίδι ἢ τὴν τυραννίδα συγκαταστῆσαι κτλ.] ποιήσαντα ἀποκτείνῃ ὅσιος ἔστω (SEG 12.87.10n).

Pierwsza ze wspomnianych ustaw, najistotniejsza dla odczytywania większości tragedii zemsty, odmiennie sformułowana, wydaje się wykluczać prawną legitymizację zabójstwa tyranów i dążących do obalenia demokracji: εἰάν τινες τυραννεῖν ἐπανιστῶνται ἐπὶ τυραννίδι, ἢ συγκαθιστῇ τὴν τυραννίδα, ἄτιμον εἶναι (Ar. Ath. 16.10). Jak już zaznaczono, wynikało to z nieporozumienia, którego źródłem było semantyczne przesunięcie pojęcia ἄτιμος. W dyskursie prawnym Aten V-IV wieku denotowało ono całkowite bądź częściowe pozbawienie praw publicznych, zaś w czasach pierwszej redakcji owej ustawy, przytoczonej dosłownie przez Arystotelesa – 'wyjęcie spod prawa'.¹⁵ Ateński ἄτιμος, niczym proskrybowany w czasach rzymskich, mógł zostać bezkarnie zgładzony przez kogokolwiek.¹⁶ Archaiczne prawo przeciwko tyranii nie było więc, jak uważał Arystoteles

¹⁰ Większość wydawców (Murray, Page, Garvie) przyjmuje emendację Blomfielda, który poprawił lekcję M ἐλευθερώσας na ἡλευθέρωσας, która, jak uważa Garvie (1986 ad loc.) 'makes the liberation of Argos much more emphatic than if it were merely attached in the form of a causal participle'; wówczas jednak ścisły związek przyczynowy sądu wartościującego i tyranobójstwa byłby mniej wyraźny.

¹¹ Ostwald 1955: 107nn, który uznaje ją za pokłosie nieudanego zamachu olimpionika Kylona (II poł. VII w., być może 632), mającego na celu ustanowienie tyranii; Carawan (1993: 310) również wiąże je z 'legislacją' Drakona podkreślając jednak, że nie miało ono charakteru 'substantive law', lecz funkcjonowało jako 'provision (...) a rule to allow for the initiative of magistrates and private citizens against anyone involved in a flagrant attack upon the government'.

¹² Gagarin 1981, który uważa je za dokonaną przez tego nomothetę (77) kodyfikację tradycyjnych *thesmia* (Ar. AP 16.10: θέσμια καὶ πάτρια).

¹³ Dosł. συνέγραψε (And. 1.96) – na temat znaczenia por. MacDowell 1962 ad loc.

¹⁴ Merritt 1952: 355-359; por. też Ostwald 1955: 120n.

¹⁵ Ostwald 1955: 107, za: H. Swoboda, *Arthmios von Zeleia*, AEM 1893; sam Ostwald (104n) przypisuje Solonowi łagodniejszą formę ustawy przeciwko tyranii, zgodnie z którą próba ustrojowego przewrotu nie wiązała się z attycką 'proskrypcją', lecz podlegała procesowi przed trybunałem Areopagu; według tego badacza owo drakońskie (dosłownie) prawo zostało następnie przywrócone po obalniu Pizystratydów (109).

¹⁶ Najnowszym opracowaniem problemu ἀτιμία jako 'wyjęcia spod prawa' jest Youni 1997 (zwł. 124-132, 'wyjęcie spod prawa' w odniesieniu do tyranii – 121-123); por. też Carawan 1993; Rhodes 1993: 222; Hansen 1976: 75-82, który gdzie indziej (55-61) dowodzi, że w okresie klasycznym ἀτιμοί również pozbawieni byli ochrony prawnej, choć nie w tym samym stopniu, co w okresie archaicznym: mogli być bezkarnie obrażani a nawet bici.

'łagodne', πρῶτος; wyrażało tę samą myśl, co późniejsze ustawy Demofantosa czy Eukratesa, tyle że za pomocą aparatu pojęciowego, który zdążył się już zdezaktualizować.

Ustawie Demofantosa towarzyszy również solenna przysięga, jednoznacznie sugerująca, iż zgładzenie dążącego do ustrojowego przewrotu jest nie tylko dopuszczalne, lecz stanowi wręcz obywatelski obowiązek: ὁμόσαι δ' Ἀθηναίους ἅπαντας (...) κτενεῖν τὸν ταῦτα ποιήσαντα (...) «κτενῶ καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ καὶ ψήφῳ καὶ τῇ ἑμαυτοῦ χειρὶ, ἂν δυνατός ᾖ, ὃς ἂν καταλύσῃ τὴν δημοκρατίαν τὴν Ἀθήνῃσι (And. 1.97). Wywiązanie się zeń było nadto nagradzane połową majątku zabitego, zaś w przypadku gdy ów lojalny obywatel zginąłby 'na posterunku' κτείνων τινὰ τούτων ἢ ἐπιχειρῶν on sam (pośmiertnie) i jego potomstwo miałoby cieszyć się dobrodziejstwami, jakie były udziałem tyranobójców Harmodiosa i Aristogejtona: εὖ ποιήσω αὐτόν τε καὶ τοὺς παῖδας τοὺς ἐκείνου καθάπερ Ἀρμόδιόν τε καὶ Ἀριστογείτονα καὶ τοὺς ἀπογόνους αὐτῶν (And. 1.98). Prawdopodobnie to samo odnosiło się do archaicznych ἄτιμοι, wyjętych spod prawa za usiłowanie przewrotu.¹⁷

Być może do tego właśnie aspektu prawa wymierzonego przeciwko przewrotom ustrojowym i tyranii nawiązuje pośrednio rozbudowana metaforyka olimpijska wyrażająca pozytywną ewaluację zemsty Eurypidesowego Orestesa na Ajgistosie. Być może wieniec sławy, który wraz z Pyladesem osiąga zabijając 'tyrana' (854, 862, 872, 887, por. 614), mógł funkcjonować jako aluzja do czci oddawanej attyckim tyranobójcom. Wyrażnego nawiązania do tego właśnie elementu dyskursu moralno-prawnego klasycznych Aten dopatruje się natomiast w *Elektrze* Sofoklesa Juffras (1991). Zwraca ona uwagę w szczególności na zawarte w wypowiedzi tytułowej bohaterki 'hipotetyczne enkomium'¹⁸ jej samej oraz Chryzotemis, jako (hipotetycznych) zabójczyń Ajgistosa. Szczególni istotny pod tym względem wydaje się passus: τῷδ' ἔν θ' ἑορταῖς ἔν τε πανδήμῳ πόλει | τιμᾶν ἅπαντας οὐνεκ' ἀνδρείας χρεῶν (982n), gdzie wzmianka o (hipotetycznym) kulcie oddawanym parze sióstr (*dualis*) miałaby stanowić aluzję do faktycznego kultu oddawanego parze tyranobójców.¹⁹ Warto przy tym zwrócić uwagę na wyrażoną w owym hipotetycznym enkomium sugestią bohaterskiej śmierci, ψυχῆς ἀφειδήσαντε (980, por. 985), co również ma swoje odzwierciedlenie tak w samym prawie przytoczonym przez Andokidesa, jak też w narracji związanej z kultem Harmodiosa i Aristogejtona.

Jak wynika z wcześniejszych rozważań, mimo leksykalnej ambiwalencji pojęcia τύραννος i jego kognatów w tragedii greckiej, problem tyranii rysuje się dość wyraźnie w jej poetyckim dyskursie. Dotyczy to również licznych zachowanych tak w całości jak też fragmentarycznie tragedii zemsty, gdzie ofiary odwetu, tragiczni winowajcy, będący, zgodnie z (późniejszymi) pryncypiami genologicznymi królami lub książętami, obdarzani są często cechami, które w dyskursie prawno-politycznym i etyczno-filozoficznym przypisywane są właśnie tyranom. Oprócz wspomnianej już *Orestei* z całą pewnością dotyczy to również obydwu *Elektr* (Klytajmestra i Ajgistos) *Heraklesa* (Lykos), *Bachantek* (Penteus) oraz fragmentarycznie zachowanego *Kresfontesa* (Polyfontes). Nie ma potrzeby powtarzać tutaj rozważań poświęconych tyrańskim cechom postaci w każdym z tych dramatów. Wprawdzie w tekście tych sztuk zgładzenie tragicznego tyrana nigdzie nie jest tak wyraźnie odniesione do dyskursu etyczno-prawnego, jak w cytowanym passusie *Orestei*, można jednak przyjąć, iż sama etopeja każdej z tych postaci stanowi dość wyraźną aluzję do owych pryncypiów. Konsekwentnie zatem pragmatyka moralnej ewaluacji zgładzenia każdego z owych tyrańskich *malefactores* sugeruje pozytywną ocenę tych zdarzeń. Nie należy, oczywiście,

¹⁷ Hansen 1976: 58; 'whereas in classical times it was possible with impunity to assault an *atimos*, in the archaic period it must have been almost a civil duty'.

¹⁸ 'imaginary praise', Juffras 1991: 101nn.

¹⁹ Juffras 1991: 103n; por. też Easterling 1987: 21; Foley 2001: 164 i p. 87; Kells (1973 ad loc.) w duchu dość płytkiego psychologizmu uważa, że w omawianej wypowiedzi Elektra 'in her fantasy compensates for her present deprivations'.

uznawać tego za jedyny element pragmatyki moralnej ewaluacji zemsty: Orestes nie tylko zabija tyranów 'uwalniając całe miasto'; zabija też morderców swego ojca, przede wszystkim zaś – zabija swoją matkę. Każdy z tych elementów, w przypadku tego mściciela oraz wszystkich innych, podlega odmiennej ewaluacji w aspekcie pragmatycznym.

Wyjęci spod prawa. οὐ τοῦτον ἐκ γῆς τῆσδε χρῆν' σ' ἀνδρηλατεῖν | μισμάτων ἄποιν'(α) (A. Ag. 1419n) – w tym przypisanym Ajschylejskiej Klytajmestrze retorycznym pytaniu dostrzec można niedwuznaczną aluzję do kluczowej dla attyckiej jurysprudencji procedury wygnania zabójcy, na którym ciąży rytualna nieczystość. Jak już zaznaczono we wcześniejszych rozważaniach, ofiarowanie Ifigenii jest w tekście *Agamemnona* kilkakrotnie powiązane z problemem rytualnej nieczystości. Dotąd wypowiedzi te traktowano przede wszystkim jako elementy moralnej ewaluacji – w aspekcie rytualno-religijnym – postępowania tytułowego bohatera.²⁰ Warto jednak podkreślić, co już również zasygnalizowano, że odnoszące się do tej sfery określenia nie tylko funkcjonują jako wykładniki moralnej ewaluacji, lecz także opisują nader konkretny i obiektywny aspekt danego zdarzenia: obecność niemal fizycznej zaraźliwej nieczystości, μῖασμα, niekiedy wręcz postrzeganej jako przenosząca się *per contiguitatem*.²¹

Z ową zaraźliwością rytualnej nieczystości zwykło wiązać się nader osobliwe zjawisko towarzyszące attyckim procedurom prawnym: aż po drugą mowę obrończą (z wyłączeniem tej ostatniej)²² oskarżony o zabójstwo dokonane ἐκ προνοίας mógł dobrowolnie udać się na wygnanie, które, biorąc pod uwagę, iż stanowiło to faktyczne przyznanie się do winy, było wygnaniem wieczystym, ἀειφυγία.²³ Przyczyn tego zjawiska nie należy, rzecz jasna, szukać w humanitarności attyckiego prawa, lecz w odmiennych – w stosunku do nowożytniej jurysprudencji – jego założeniach. Celem nowożytnego prawa karnego jest wymierzenie sprawiedliwości, często jeszcze pojmowanej retributywnie: przestępca musi 'zapłacić' za swój czyn. Tymczasem attyckie δίκαι φόνου opierały się na zupełnie innych pryncypiach, wywodzących się właśnie z koncepcji rytualnej nieczystości. Podstawowym celem tych procedur było nie tyle wymierzenie 'sprawiedliwości', co uwolnienie polis od towarzyszącego zabójstwu i zabójcy μῖασμα. Dokonać się to mogło poprzez zgładzenie w majestacie państwa mordercy *iure victi*, lub też jego fizyczne usunięcie z kraju.²⁴ Obecność mordercy na terenie kraju ofiary, jego fizyczny kontakt z publicznymi miejscami, tak świeckimi jak też religijnymi, skutkował przeniesieniem owego μῖασμα na całą polis;²⁵ pozostawała ona 'skażona' – być może potencjalną przemocą (Girard), być może społecznym

²⁰ Jak już zaznaczono wyżej, niektóre MSS zawierają lekcję βιασμάτων; nie trzeba chyba dodawać, że przyjęcie tej *varia lectio* czyniłoby niniejsze rozważania bezprzedmiotowymi.

²¹ V. s. Dodds 2002: 41n; Parker 1983: 110.

²² D. 23.69, Ant. 5.13; por. MacDowell 1963: 113nn; Gagarin 1997: 183 (ad Ant. 5.13).

²³ Chyba że, druga mowa obrończa, wygłoszona w zastępstwie oskarżonego przez jego przyjaciół lub krewnych (jak w Ant. 4.4) przekonała sędziów do jego niewinności.

²⁴ MacDowell (1963: 142n) uznaje jednak błędnym utrzymywać, że kwestia rytualnej nieczystości była podstawowym zjawiskiem warunkującym tę właśnie procedurę prawną, podkreślając – w oparciu o Szekspira (!) – iż równie istotnym motywem była 'the avoidance of future killing' (143). Pomijając tę wątpliwą *cross-cultural* paralelę (czy nie trafniej byłoby dowieść tego odnosząc się np. do E. Or. 500-15?) argument ten sam w sobie wydaje się niebagatelnym. Warto jednak wspomnieć w tym kontekście o hipotezie Girarda (1993: 37nn; por. też Seaford 1994: 93), który utożsamia rytualną nieczystość z potencjalną przemocą niemal fizycznie towarzyszącą osobie zabójcy (i nie tylko); w podobnym duchu Parker (1983: 121, por. też 118) uznaje μῖασμα za 'vehicle through which social disruption is expressed'. Założenia te sprowadzają wątpliwości MacDowella do jednego elementu, którego 'irracjonalną' manifestacją jest μῖασμα, zaś 'racjonalną' – uniknięcie dalszych odwetowych zabójstw.

²⁵ Najbardziej jednoznacznie ryzyko przeniesienia rytualnej nieczystości na polis podkreśla Ant. 2.1.3 (zob. też Gagarin 1997: 123n); objawiała się ona często klęskami nieurodzaju (ἀπορία, Ant. 2.1.10n; 2.2.11), czego najlepiej znaną dramatyczną instancją jest S. OT; por. też Parker 1983: 128nn.

rozdarciem (Parker). Stąd też konieczność pozbycia się obciążonego rytualną nieczystością mordercy, stąd też wspomniana wcześniej prawna legitymizacja jego zgładzenia – w przypadku nielegalnego powrotu do kraju ofiary i przeniesienia towarzyszącego mu μῖασμα. Zabójca tego zabójcy nie jest już wówczas indywidualnym mścicielem, lecz działa w imieniu całej polis, która też, wg mówcy w [Lys.] 6.18, nagradzała taki właśnie uczynek talentem srebra.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do wniosku, że powracający do kraju Agamemnon, obciążony miazmatami ‘strumieni krwi dziewiczej’, może wydawać się odległą, poetycką aluzją do funkcjonującej w moralno-prawnym a także religijno-rytualnym dyskursie kategorii wygnanego zabójcy, który nielegalnie powraca na swoją ziemię. Tym samym wypowiedź Klytajmestry można interpretować jako argument odwołujący się do sfery pragmatyki moralnej ewaluacji, funkcjonujący jako potwierdzenie sądów wartościujących, w których zemsta protagonistki przedstawiana jest jako δίκαιον.

Pozostaje, oczywiście kwestia retorycznej, dramaturgicznej *probabilitas*, πιθανότης takiego właśnie argumentu. Naturalnie bardziej przekonującym wydawać się może zarzut pod adresem Ajgistosa, wyrażony pytaniem Chóru ‘dlaczego sam nie zabiłeś tego męża?’ (1644). Narracyjne ramy przedstawionego *mythos*, z całą pewnością dopuszczają bowiem taką właśnie sytuację, podczas gdy wygnanie panującego króla przez jego leciwych poddanych może wydawać się mało πιθανόν. Nie wnikając jednak w dochodzenie, czy grupa argejskich starców rzeczywiście mogła wymóc na swoim władcy tego rodzaju *impeachment*, czy też nie, można z dużą pewnością stwierdzić, że: 1) ofiara aulidzka w jednoznaczny sposób (w tym również w wypowiedziach aktancyjnie uprzywilejowanych) przedstawiona jest jako wydarzenie związane z rytualną nieczystością; 2) Agamemnon, jako *perpatrator* owego zdarzenia, również obciążony jest towarzyszącym mu μῖασμα; 3) jako człowiek skażony rytualną nieczystością powraca mimo to do rodzinnego domu, gdzie zostaje zgładzony. W aspekcie pragmatycznym, zabicie go (tj. aspekt ποιούντος aktu zemsty) wydaje się przeto podlegać jednoznacznie pozytywnej ewaluacji. Zaś wypowiedź Klytajmestry, pomimo wątpliwości dotyczących dramaturgicznej *probabilitas* wyrażonych w niej argumentów, wydaje się funkcjonować jako znak wskazujący ten właśnie kierunek pragmatycznej interpretacji.

Czy oznacza to zatem, iż przedstawiony w *Agamemnonie* postępek Klytajmestry postrzegany był jako φόνος δίκαιος? Oczywiście nie; wiąże się to jednak nie tyle z samym zgładzeniem tytułowej postaci pierwszej części trylogii – które to zdarzenie *per se* nigdy nie jest oceniane negatywnie – co z faktem, iż zabójstwa dokonuje kobieta i żona ofiary. Problem ten ze względu na swą złożoność zasługuje jednak na oddzielne omówienie. W tym miejscu warto jedynie zaznaczyć, że ten właśnie aspekt owego zabójstwa może wiązać się z kolejnym rytualnym skażeniem, co też podkreśla wypowiedź Chóru Agamemnona będąca kontynuacją przytoczonego dopiero co pytania: ἀλλὰ σὺν γυνή, | χώρας μῖασμα καὶ θεῶν ἐγχωρίων (1644n). Naturalnie takie jej odczytanie jest tylko jedną z możliwości interpretacyjnych, o czym szerzej w stosownej części.

ἀλλ' ὃ πατρώα γῆ θεοί τ' ἐγχώριοι (...) σύ τ' ὃ πατρῶον δῶμα· σοῦ γὰρ ἔρχομαι | δίκη καθαρτῆς πρὸς θεῶν ὠρμημένος (S. El. 67-70) – ta wypowiedź Sofoklejskiego Orestesa, pozostająca w ewidentnej intertekstualnej responsji z cytowanym dopiero co *passusem* Agamemnona, odczytana może być jako kolejna wyrazista aluzja do prawa sankcjonującego zgładzenie zabójcy nielegalnie przebywającego w kraju ofiary. Po raz kolejny aluzja ta wyraża się dyskursem rytualno-religijnym. Tym razem to sam mściciel, przyszły zabójca opisywany jest wyrażeniem καθαρτῆς [δώματος], co niedwuznacznie sugeruje stan rytualnej nieczystości domu, który ma ‘oczyścić’ oraz, pośrednio, ziemi i ojczystych bogów. Owo μῖασμα związane jest oczywiście z postaciami Klytajmestry i Ajgistosa, którzy z jednej

strony są ofiarami 'oczyszczającej' zemsty Orestesa, z drugiej zaś sami podlegają rozbudowanej negatywnej ewaluacji w aspekcie rytualno-religijnym.

Zarówno w *Ofiarnicach* jak też w *Elektrze* Eurypidesa brakuje tak jednoznacznych odniesień do legitymizacji zgładzenia zabójcy przebywającego w kraju ofiary, który w ten sposób wyjmuje się sam spod prawa. Nie oznacza to, naturalnie, że wydarzenia składające się na *mythos* tych tragedii nie mogą podlegać związanej z tym właśnie prawem i towarzyszącym mu dyskursowi etycznym pozytywnej ewaluacji w aspekcie pragmatycznym. Sugeruje to nie tylko sama dramaturgiczna *praxis*, wszak pod wieloma względami identyczna z tą *Elektry* Sofoklesa, lecz także silnie zaznaczona negatywna ewaluacja ofiar zemsty, Ajgistosa i Klytajmestry, w aspekcie rytualno-religijnym. Do tego samego aspektu pragmatyki moralnej ewaluacji odwoływała się również fabuła zaginionego *Kresfontesa*: Polyfontes, zabójca Kresfontesa Starszego, prawowitego króla, swojego brata i ojca protagonisty-mściciela, podobnie jak Klytajmestra i Ajgistos, pozostaje, aby sam cieszyć się władzą.

Cudzołożnicy. W świetle ateńskiego dyskursu prawnego Ajgistos jako cudzołożnik zasługiwał na śmierć. Czy jednak Orestes zabijając go również postępuje zgodnie z normami prawa i moralności klasycznych Aten? Na pozór odpowiedź wydaje się oczywista: powszechnie znany jest ów szczególny *locus* attyckiej prawa, zgodnie z którym sam 'pokrzywdzony' mógł *manu propria* zgładzić przyłapanego *in flagranti delicto* cudzołożnika.²⁶ Tego właśnie prawa *mise en forum* jest Lys. 1, gdzie mówca, Eufiletos, utrzymuje, że zgładzenie przyłapanego na cudzołóstwie Eratostenesa stanowi *φόνος δίκαιος*. Nie trzeba jednak drobiazgowej analizy *narratio* tej mowy, aby stwierdzić, że okoliczności zgładzenia cudzołożnika istotnie różnią się tutaj od tych przedstawionych w *Ofiarnicach* czy obydwu *Elektrach*.

Przede wszystkim, inaczej niż Eratostenes, Ajgistos nie zostaje przyłapany *in flagranti delicto*, w każdym bądź razie nie w tradycyjnym rozumieniu tego wyrażenia. Jak już wspomniano, w attyckiej jurysprudencji tego rodzaju okoliczności definiowano określeniem *ἐπ' αὐτοφώρῳ* (*λαβεῖν*), zaś tekst przytoczonego przez Demostenesa prawa: *ἐάν τις ἀποκτείνῃ (...) ἐπὶ δάμαρτι ἢ ἐπὶ μητρὶ ἢ ἐπ' ἀδελφῇ ἢ ἐπὶ θυγατρὶ, ἢ ἐπὶ παλλακῇ ἢν ἂν ἐπ' ἐλευθέροις παισὶν ἔχῃ, τούτων ἕνεκα μὴ φεύγειν κτείναντα* (23.53), wydaje się wręcz wskazywać fizyczne detale przyłapania cudzołożnika *ἐπὶ δάμαρτι*. Podobne wyrażenie znaleźć można w rzymskiej *lex Iulia de adulteriis coercendis*, gdzie mowa o przyłapaniu cudzołożnika *in filia*. Komentując to wyrażenie Ulpian (Dig. 48.5.24) podkreśla, iż oznacza ono 'in ipsis rebus Veneris (...) hoc est quod Solo et Draco dicunt ἐν ἔργῳ'.²⁷ Ulpian nawiązuje tu do tekstu zaginionego prawa ateńskiego, którego warunki w przybliżeniu powtórzone zostają w przytoczonym przez Demostenesa νόμος definiującym *φόνος δίκαιος*.

Nie trzeba chyba podkreślać, że w żaden sposób nie odnoszą się one do postaci Ajgistosa. W żadnej z tragedii rodu Atrydów (a z pewnością dotyczyło to również zaginionych dramatów) nie zostaje on przyłapany przez Orestesa ἐν ἔργῳ, żeby pominąć już bardziej detaliczne opisy Lukiana czy Demostenesa. Czyżby zatem wypowiedź Ajschylejskiego Orestesa: *ἔχει γὰρ αἰσχυντήρος, ὥς νόμος, δίκην* (990) była nieuzasadnioną aluzją do dyskursu prawnego? Wyjaśnienia tego problemu można doszukiwać się w różnicach, jakie dzielą dyskurs

²⁶ Jak się powszechnie uważa, był to jednak dość rzadki sposób postępowania; pokrzywdzeni zwykle usiłowali wymusić okup na przyłapanym cudzołożniku lub oddawali go w ręce , którzy z kolei wymierzali mu karę śmierci – w ten sposób pokrzywdzony zyskiwał 'satisfakcję' nie ryzykując jednak oskarżenia o zabójstwo, co stało się udziałem Eufiletosa.

²⁷ Jeszcze bardziej dobitnie podkreśla owe detale prawo (wryte na ἄξων) wspomniane w Luc. Eun. 10: *καὶ μοιχός ἐάλω ποτέ, ὥς ὁ ἄξων φησὶν, ἄρθρα ἐν ἄρθροις ἔχων*; zob. na ten temat Cantarella 1990: 291n, która podkreśla, że wyrażenie *in ipsis rebus Veneris*, for the Romans, meant exactly and strictly «in the moment of the penetration»; por. też Turasiewicz 1999: 193.

moralno-prawny od poetyckiego, tragicznego. Ten pierwszy opiera się nie tylko na moralnych pryncypiach, lecz także na instytucjach i związanych z nimi procedurach. Te ostatnie zaś mogą, lecz wcale nie muszą być odzwierciedlane w dyskursie tragicznym (v. i.). Klauzula ἐπ' αὐτοφώρῳ definiuje proceduralne ramy wymiaru sprawiedliwości, a nie jego istotę. Zaś cudzołóstwo Ajgistosa jest nie budzącym żadnych wątpliwości zdarzeniem dramatycznym.²⁸ Ta właśnie ewidentność jego przewinienia może też sugerować kolejną interpretację. Jak już zaznaczono wcześniej, wyrażenie ἐπ' αὐτοφώρῳ niekoniecznie oznaczać musiało przyłapanie 'na gorącym uczynku', lecz także, w przypadku κακοῦργοι, *furtum manifestum*, czego przykładem jest znalezienie kradzionych przedmiotów w posiadaniu złodzieja już po dokonaniu przestępstwa.²⁹ Zastosowanie tego aspektu ἐπ' αὐτοφώρῳ w przypadku cudzołóstwa mogło być jednak nader problematyczne.³⁰ Dokładna lektura tekstu Lys. 1 może jednak sugerować, że w tym właśnie przypadku mogło mieć zastosowanie rozszerzona (do czegoś na kształt *adulterium manifestum*) koncepcja kryjąca się za wyrażeniem ἐπ' αὐτοφώρῳ. Mówca, Eufiletos, podkreśla, że w chwili 'przyłapania' Eratostenesa zastał go κατακείμενον παρὰ τῇ γυναικί (1.24) następni zaś – ἐν τῇ κλίνῃ γυμνὸν ἔστηκότα. Trudno w tym wypadku mówić o przyłapaniu ἐν ἔργῳ czy też *in ipsius rebus Veneris* w ścisłym rozumieniu tych wyrażen.³¹ Eufiletos przyłapał Eratostenesa nielegalnie przebywającego pod jego dachem,³² w sytuacji niedwuznacznie sugerującej cudzołóstwo, jednak nie ἐπὶ δάμαρτι. To właśnie '*adulterium manifestum*' nie zaś pochwycenie cudzołożnika ἐν ἔργῳ, miałoby tu stanowić proceduralno-prawną podstawę jego zgładzenia. Tragiczny Ajgistos wprawdzie w żadnym z dramatów nie zostaje przedstawiony w sytuacji nawet odlegle przypominającej tę, w której znalazł się Eratostenes. Mimo explicite podkreślanej nielegalności jego związku z Klytajmestrą (E. El. 600, 926; S. El. 114, 492n), jest on jednak ostentacyjnie przedstawiany jako jej mąż; u Ajchylosa zaś i Sofoklesa zgładzony zostaje ἐν οἰκίᾳ, do której wszak – żyjąc w nielegalnym związku z Klytajmestrą – nie miał prawa wchodzić.

Czy jednak Orestes, syn Klytajmestry, jest rzeczywiście tym, któremu w świetle ateńskiego dyskursu prawnego wolno było zgładzić Ajgistosa? Komu przysługiwała ta najbardziej drastyczna forma dochodzenia własnej krzywdy? Lub odwracając niejako punkt widzenia, kto uchodził w świetle attyckiej jurysprudencji za cudzołożnika (μοιχός)? Wspomniane już prawo, na które powołuje się Demostenes, definiuje cudzołożnika, μοιχός (nie wymieniając jednak tego pojęcia) jako człowieka utrzymującego nielegalne stosunki z kobietą, która znajduje się pod formalną władzą-opieką – lub po prostu żyje pod dachem – innego mężczyzny,³³ którym może być również jej syn lub brat.³⁴ Klytajmestra żyje wprawdzie w

²⁸ Por. Gagarin 1976: 188n p. 29: 'The killing of Aegisthus (...) belongs to a category of permissible homicides, the killing of an adulterer. Strictly speaking, the adulterer should be caught in the act, but Aegisthus' adultery is clear to everyone' [JK].

²⁹ v. s. Harris 1993.

³⁰ v. s. Harris 1993 182 p. 30

³¹ Cantarella 1990: 292; linia argumentacji tej uczonej opiera się na założeniu, że prawo dotyczące cudzołóstwa w ogóle nie zawierało wyrażenia ἐπ' αὐτοφώρῳ, które odnosiło się wyłącznie do κακοῦργοι (wśród których również, według niej, wymieniani byli *adulteres*); przyłapanie cudzołożnika miało być opisywane wyłącznie określeniami ἐν ἔργῳ, ἐπὶ δάμαρτι etc.

³² Ten właśnie aspekt występu Eratostenesa – εἰς τὴν οἰκίαν τὴν ἐμὴν [scil. Euphileti] εἰσελθεῖν – zostaje wielokrotnie podkreślony w mowie (1.4, 1.25, 1.36, 1.38, 1.40)

³³ Należałoby powiedzieć κύριος, jednak, jak podkreśla Cantarella (1990: 293) 'the *pallake* was not under her concubine's *kyrieia*'.

³⁴ Cohen (1991:101-109) wskazując na brak pojęcia μοιχός lub μοιχεία w D. 23.53, argumentuje, że odnosiły się one wyłącznie do stosunków pozamałżeńskich (*illicit marital relations*); innymi słowy μοιχὸν λαβεῖν mógł jedynie mąż cudzołożnej kobiety. Przeciwno tej hipotezie świadczą wymownie dwa loci: [D.] 59.65, gdzie mężczyzna przyłapany na stosunku z niezamężną córką określany jest jako μοιχός (zdaniem Cohena (109) 'the term (...) occurs in the context where she pretends to be married so as to entrap men in a fraudulent charge of this

domu, do którego prawa uzurpuje sobie Ajgistos, jest to jednak dom Agamemnona, którego prawowitym właścicielem po jego śmierci jest – Orestes. Dom Atrydów jest jego πατρώς οἶκος / πατρῶν δῶμα, jego dziedzictwem co wielokrotnie podkreślone zostaje w tekstach tragedii (E. El. 611, 810; S. El. 69, 978; por. też Cho. 479n), nigdzie zaś nie jest nazwany ‘domem Ajgistosa’. Orestes będąc dziedzicem Agamemnona postrzegany byłby również jako κύριος kobiet domu Atrydów, tj. Klytajmestry, Elektry (i Chryzotemis).³⁵ Explicite podkreślone zostaje to w postępowaniu Rolnika, który przezornie wolał pozostawić swoje światne (z jego punktu widzenia) małżeństwo z Elektrą *non consummatum*: Op. καὶ πῶς γάμον τοιοῦτον οὐχ ἦσθῃ λαβών | Ηλ. οὐ κύριον τὸν δόντα μ' ἡγεῖται, ξένε. | Op. ξυνῆκ' Ὀρέστη μὴ ποτ' ἐκτείσῃ δίκην (258-260). Orestes konsekwentnie przedstawiany jest w dramatach jako prawowity κύριος domu Atrydów, który powracając zastaje w nim Ajgistosa przyłapanego na *adulterium manifestum*.

...kai paides hoi ex ekeinou. Dość powszechnie uznaje się, że tytułowa bohaterka Hekabe Eurypidesa, dokonując swej zemsty na Polymestorze, zdecydowanie ‘traci sympatię’ dotąd współczującej publiczności. Niektórzy, w duchu nader oświeconego humanizmu, potępiają jej zemstę *per se*,³⁶ inni doszukują się w akcji, którego ofiarami padają niewinne dzieci Polymestora rażącej niesprawiedliwości, nawet jeśli on sam dostaje to, na co zasłużył.³⁷ Czy rzeczywiście moralność starożytnych Ateńczyków, czy też raczej składające się na nią formacje dyskursywne, wykluczały tego rodzaju ‘uwikłanie’ niewinnych dzieci winnego w wymierzaną mu karę lub dokonywaną na nim zemstę? Za swego rodzaju *loci classici* dla tego problemu uchodzą Sol. fr. 13.29-32 West oraz wybrane fragmenty *Dziejów* Herodota, gdzie, wzorem mitycznych narracji, wrogowie nawzajem kaleczą, mordują i podają do zjedzenia swoje dzieci.³⁸ U Solona jednoznacznie podkreślone zostaje, że odpowiedzialność za winy ojców spada również na ich *niewinne* dzieci oraz dalsze potomstwo (ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν | ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἐξοπῖσω) – to jednak w sytuacji, gdy samego winnego nie dosięgnie za życia kara. W narracjach Herodota z kolei cierpienie i śmierć potomstwa funkcjonuje nie tyle jako kara ‘zastępcza’, w sytuacji, gdy sam winowajca jest już nieosiągalny, lecz przeciwnie, jako istota wymierzonego weń odwetu.³⁹ Większość tych narracji dotyczy Persów i Medów, co, rzecz jasna, sugerować może, iż są one elementami tekstualizacji czy też ‘inwencji’ Innego – Barbarzyńcy; cztery z nich jednak przedstawiają zemstę, którą wywierają na swoich wrogach sami Grecy przy czym w trzech Grecy są również ofiarami. W pierwszej z nich (3.11) helleńscy i karyjscy najemnicy w służbie Amazysa oburzeni (μεμφόμενοι) na niejakiego Fanesa, Halikarnassejczyka, który sam będąc sługą faraona, zbiegł do Kambyzesa i następnie wydatnie pomógł Persom w wyprawie na Egipt, pochwycili jego synów i na oczach ojca (ἐς ὅψιν τοῦ πατρός) zarżnęli zbierając ich krew do mieszalnika, którą następnie, wymieszaną z wodą i winem, wypili. Tę narrację można wprawdzie uznać –

offense’) oraz Kodeksu z Gortyny (IC IV 72, 2.21n), gdzie participium μοικίων określa męczyznię utrzymującego stosunki z ‘wolną kobietą w domu jej ojca, brata lub męża’ (ἐν πατρὸς ἔν ἐν ἀδελπιῷ ἔν ἐν τῷ ἀνδρός), por. też Patterson (1998) 114-125.

³⁵ Wprawdzie nie było to warunkiem koniecznym uznania zgładzenia cudzołożnika za φόνος δίκαιος (v. s. p. 30), niewątpliwie jednak stanowi *argumentum a fortiori* na rzecz takiej właśnie oceny zabójstwa Ajgistosa.

³⁶ E.g. Nussbaum 1986: 409n, 414n.

³⁷ E.g. Daitz 1971: 222; Fisher 1992: 431n. Jak większość krytyków potępiających zemstę Hekabe zamiast odniesień do konkretnych aspektów dyskursu moralno-prawnego oferują wyłącznie swoje przekonania i odczucia (Fisher: ‘it seems to me’; ‘I feel’ etc.).

³⁸ Astyages – Harpagos (1.108-20); Grecy – Fanes (3.11); Kambyzes – Psammenitos (3.14n); Dariusz – Intafarnes (3.118n); Dariusz – Ojobazos (4.84); Kserkses – Pythios (7.38nn); Hermotimos – Panionios (8.105n); Ateńczycy – Lykidas (9.5); Grecy – Artayktes (9.120)

³⁹ Do tego należałoby zapewne dodać jeszcze motywy natury prudencjalnej, tj. zgładzenie dalszych potencjalnych mścicieli.

pomijając jej rytualne konotacje – za przykład zastępczej zemsty: zamiast nieszczęsnego Fanesa, który zapewne obserwował ów okrutny spektakl z szeregów armii perskiej,⁴⁰ zemsta żołnierzy dosięgła jego synów. W drugiej opowieści jednak, która przedstawia ‘największą zemstę’, *μεγίστη τίσις* Hermotimos (8.105n), cierpienie dzieci ewidentnie stanowi jej istotę. Hermotimos okaleczony – wykastrowany – w młodości przez niejakiego Panjoniosa z Chios, doszedłszy jako eunuch do wielkiego znaczenia na dworze Kserksesa, przy okazji wyprawy króla przeciwko Grecji, dopadł Panjoniosa pochwyciwszy również czterech jego synów. Następnie zmusił ojca, aby ten wykastrował swoje dzieci, one zaś – jego. Cierpienie dzieci, ma tu również nader pragmatyczny cel, jakim jest *extirpatio* rodu Panjoniosa. W trzeciej opowieści niejaki Lykides Ateńczyk jako jedyny podczas zgromadzenia – Ateńczycy przebywali wówczas już na Salaminie opuściwszy Attykę – zaproponował ugodę z Persami; natychmiast został przez rodaków ukamienowany, zaś ateńskie kobiety dowiedziawszy się o sprawie ruszyły w kierunku jego domu, gdzie następnie to samo uczyniły z jego żoną i dziećmi. Wreszcie wieńcząca *opus* Herodota opowieść o karze, jaka z rąk zwycięskiego Ksanthipposa spotkała Persa Artayktesa za znieważenie przybytku Protesilaosa: ukrzyżowany⁴¹ musiał patrzeć na ukamienowanie własnego syna. Jakby na przekór tym okrutnym opowieściom opisane zostaje postępowanie zwycięskiego Pauzania: po zwycięstwie nad Persami obległszy sprzymierzone z Persami Teby, zażądał wydania medyzujących przywódców. Gdy ostatecznie walczące strony ułożyły się w tej sprawie, jeden z owych *μηδίσαντες*, niejaki Attaginos uciekł; Pauzaniaszowi wydano jego dzieci, ten jednak uwolnił je od winy (*τῆς αἰτίας*) argumentując, że nie miały one żadnego udziału w zdradzie ojca (*φὰς τοῦ μηδισμοῦ παῖδας οὐδὲν εἶναι μεταίτιους*, 9.88).⁴²

Jak zinterpretować moralny wydźwięk omówionych wyżej narracji? Pomijając rzucający się w oczy, choć najmniej przekonujący, ilościowy argument (cztery instancje cierpienia / śmierci dzieci wobec jednej – uwolnienia ich od winy ojca), należałoby najpierw podkreślić, że w żadnej z przytoczonych opowieści zgładzenie lub cierpienie dzieci wroga nie podlega negatywnej ewaluacji moralnej – a tej narrator *Dziejów* nie szczędził, czego dowodem chociażby wyrażenie *ἐργον ἀνοσιώτατον* odnoszące się do procederu, którym zarabiał na życie wspomniany Panjonios. Być może Pauzaniasz funkcjonuje tu jako pozytywny paradygmat *clementiae*, warto jednak zwrócić uwagę na pewien – zadziwiający z punktu widzenia moralności – element tej właśnie narracji: uwolnienie niewinnych dzieci wroga wymaga specjalnego (choć niezbyt rozbudowanego) wytłumaczenia oraz – autorytetu zwycięskiego wodza.

Tyle dyskurs (mityczno-)historyczny (mający zarazem – w przypadku Herodota – wiele wspólnego z dyskursem tragicznym). Jak natomiast kwestia ta traktowana była w ateńskim (i nie tylko) dyskursie moralno-prawnym? Najbardziej jaskrawym przykładem dziedziczości winy była w klasycznych Atenach *ἀτιμία*, które to pojęcie w tym okresie denotowało już częściową lub całkowitą utratę praw publicznych.⁴³ Problem ten miewał

⁴⁰ Zapewne w ten sposób należy interpretować pojawiające się tutaj wyrażenie *ἐς ὄψιν*, choć w historii Panjoniosa (8.106) opisuje ono sytuację zgoła odmienną.

⁴¹ Ścisłej mówiąc: przymocowany – być może za pomocą gwoździ (*προσπασσαλευσαντες*) – do drewnianej tablicy; Desmond 2004: 34 kojarzy sposób ukarania Artayktesa z attyckim *ἀποτυμπανισμός* (v. s.), por. też Allen 2000: 200nn.

⁴² To zresztą nie jedyna sytuacja, w której Herodotowy Pauzaniasz wzdraga się przed dokonaniem odwetu; po zwycięstwie pod Platejami, gdzie poległ wódz Persów Mardoniusz, pewien Egineta zachęcał Pauzania, aby okaleczył jego ciało, podobnie jak Persowie obeszlą rok wcześniej ze zwłokami Leonidasa. Pauzaniasz jednak odmówił zaznaczając, że takie postępowanie *πρέπει μάλλον βαρβάροις* (...) *ἢ περ Ἑλλήσι* (9.78). Warto jednak przy tym zwrócić uwagę na argumentację wspomnianego Eginety, według którego okaleczenie Mardoniosa przynieść miało Pauzaniaszowi *ἐπαινον* wszystkich Spartiatów i innych Hellenów.

⁴³ E.g. D. 22.33 (gdzie *οὐκ ἔξεστι λέγειν οὐδὲ γραφεῖν* odnosi się do *ἀτιμίας*), [Lys]. 20.35; ogólnie na ten temat por. Harrison 1968: 1.121n, 2.173nn; Hansen 1976: 62n; MacDowell 1978: 74n.

jednak nader konkretne by nie rzecz wymierne uzasadnienie: ἀτιμία nakładana była również na publicznych dłużników – na czas spłaty długu. Jeśli obciążony tym zobowiązaniem zmarł, dług, wraz z towarzyszącą mu ἀτιμία przechodził na jego dzieci.⁴⁴

Jak zaznaczono wcześniej całkowita bądź częściowa utrata praw obywatelskich nie była jedynym znaczeniem ἀτιμία w dyskursie prawnym klasycznych Aten; w ujęciu historycznym pojęcie to odnosiło się również do ‘wyjęcia spod prawa’. Być może ostatnią instancją takiego właśnie zastosowania tej grupy pojęciowej jest przytoczony przez Demostenesa (9.41n) dekret, zgodnie z którym niejaki Arthmios z Zelei, oskarżony o próbę przekupienia Peloponezyjczyków (!) na rzecz Persów (ὅτι τὸν χρυσὸν τὸν ἐκ Μήδων εἰς Πελοπόννησον ἤγαγεν), nazwany zostaje ἄτιμος καὶ πολέμιος τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων αὐτὸς καὶ γένος.⁴⁵ Egzegezę tego niejasnego z punktu widzenia terminologii prawnej IV wieku passusu przedstawia sam mówca, podkreślając, że w dekreście tym ἄτιμος nie odnosi się do μετέχειν τῶν Ἀθηναίων κοινῶν, lecz do φοινικοὶ νόμοι nakazujących καθαρὸν τὸν τούτων [scil. Ἄρθμιον ἢ τινα τῶν παίδων αὐτοῦ] τιν’ ἀποκτείναντ’ εἶναι. Identyczną frazeologię odnaleźć można we wspomnianej wyżej ustawie przeciwko tyranii i zamachowi stanu przytoczonej przez Arystotelesa, który, zapewne w wyniku błędnej interpretacji pojęcia ἄτιμος, uznawał ją za ‘łagodną’: ἐὰν τινες τυραννεῖν ἐπανιστῶνται ἐπὶ τυραννίδι, ἢ συγκαθιστῇ τὴν τυραννίδα, ἄτιμον εἶναι καὶ αὐτὸν καὶ γένος (Ar. Ath. 16.10). Bardziej jednoznaczna pod względem terminologicznym – mimo braków w tekście – jest ateńska ustawa w sprawie miasta Erythrae,⁴⁶ pochodząca zapewne z połowy V wieku:⁴⁷ ἐὰν δέ [τ]ις [...] | [...] το[ῖ]ς τυράννοις [...] Ἐρυθραί[ον] καὶ [...] | [...] τεθνάτο [...] παῖδες [h]οι ἐχς ἐκέν[ο ...] (31nn).⁴⁸ To ostatnie wyrażenie powtórzone zostaje w następnej linijce ([... hoi] παῖδες [h]οι ἐχς ἐκέν[ο ...]), prawdopodobnie odnosząc się do innego prawa również związanego z kwestią przewrotu ustrojowego. Przyjmuje się, iż słowo τεθνάτο (τεθνάτω) jest częścią wspomnianego już wyżej wyrażenia νηποινεῖ τεθνάτω,⁴⁹ co zestawione z całością dawałoby brzmienie ἐὰν δέ τις κτλ. (...) νηποινεῖ τεθνάτω καὶ παῖδες οἱ ἐξ ἐκείνου. *Expressis verbis* sankcję tę przedstawia ustawa z Amfipolis z połowy IV wieku (niedługo po zdobyciu miasta przez Filipa II w 357), na mocy której wygnani zostali dwaj przywódcy stronnictwa proateńskiego: ἔδοξεν τῷ δήμῳ Φίλωνα καὶ Στρατοκλέα φεύγειν (...) ἀειφυγίην καὶ αὐτοὺς καὶ τοὺς παῖδας, καὶ ἡμ̄ που ἀλίσκονται, πάσχειν αὐτοὺς ὡς πολέμιους καὶ νηποινεῖ τεθνάσαι.⁵⁰ W podobnym duchu ustawy funkcjonowały również w innych greckich poleis; w połowie V wieku wygnano z Miletu potomków rządzącego miastem wiek wcześniej rodu Neleidów wraz z ich rodzinami⁵¹ (καὶ αὐτὸς [κα]ὶ ἐκγόνος; scil: καὶ αὐτοὺς καὶ ἐκγόνους). Samo wygnanie opisywane jest za pomocą technicznego wyrażenia ἢ ἐφ’ αἵματι φυγή, co oznaczało wyjęcie spod prawa⁵² i, co więcej, wiązało się z wyznaczeniem nagrody za głowy wygnanych – w tym również ich niewinnych potomków: καὶ ὃς ἄν τινα τούτωι κατα[α-|κτείνε]ι, ἑκατὸν [στ]ατῆρας αὐτῷ γενέσθαι (3n). W podobny sposób sankcjonowana jest ustawa z Eretrii (IV wieku) będąca przypieczętowaniem pewnego publicznego kontraktu:

⁴⁴ Najnowszym ujęciem problemu długu wobec państwa jest Hunter 2000 (jego związki z dziedziczeniem ἀτιμία: 28nn).

⁴⁵ Por. Aristid. 46.218; 54.84.

⁴⁶ Oryginał tej inskrypcji obecnie zaginął, znana jest ona wyłącznie z kopii wykonanej prawdopodobnie przez Fauvela (pocz. XIX wieku); por. Meiggs – Lewis 89; IG I³ s. 19.

⁴⁷ 453-2: Meiggs – Lewis 89 i 91; IG I³ s. 21.

⁴⁸ Linijkę 32 rekonstruuje się zwykle w następujący sposób: ἐὰν δέ τις [hα]λο[ι] προ-|δι|δος το[ῖ]ς τυράννοις [τὲμ πόλιν] κτλ., por. IG I³ s. 21; zob. też Meiggs-Lewis 91, którzy jednak zwracają uwagę na wątpliwości towarzyszące tej rekonstrukcji.

⁴⁹ Youni 1997: 122 (‘a plausible reconstruction’).

⁵⁰ Youni 1997: 122 p. 25 (za: M. N. Tod, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1948: 150).

⁵¹ Meiggs – Lewis 106.

⁵² Youni 1997: 123.

ἐὰν δέ τις λέγει (...) ὥς ἀκυροῦν δεῖ τὰς συνθήκας, ἄτιμος ἔστω (...) καὶ ὃ ἂν πάθει νηποινεῖ πασχέτω καὶ αὐτὸς καὶ γένος τὸ ἐξ αὐτοῦ.⁵³ Wprawdzie πασχέτω nie jest jednoznaczne z τεθνάτω, jednak zgładzenie winowajcy lub kogokolwiek z jego rodu nie zostaje tu wykluczone;⁵⁴ z całą pewnością natomiast jego niewinne dzieci mogły doznać wszelkiego rodzaju krzywd ze strony kogokolwiek, bez prawa odwołania się do ochrony państwa. Na koniec warto wreszcie przytoczyć wspomniany mimochodem w D. 25.79n los niejakej Theoris z Lemnos, której zapewne zarzucano czary,⁵⁵ oskarżono zaś w ramach γραφὴ ἁσεβείας.⁵⁶ którą, jak podkreśla mówca zwracając się do sędziów καὶ αὐτὴν καὶ τὸ γένος ἅπαν ἀπεκτείνετε.⁵⁷

W jaki sposób powyższe rozważania przekładają się na pragmatykę moralnej ewaluacji zemsty Hekabe? W dyskursie moralno-prawnym klasycznych Aten dochodzenia zabójstwa nie wiązało się z koncepcją dziedziczności winy.⁵⁸ W tym świetle zatem zemsta Hekabe wydawać się może transgresją. Byłaby nią jednak również wtedy, gdyby, zgodnie z życzeniem niejednego krytyka, śmierć poniósł sam Polymestor: wszak attyckie prawo nie przewidywało – z pewnymi wyjątkami – możliwości zgładzenia zabójcy przez krewnego ofiary (v. s.). Jak już zaznaczono, dyskurs moralno-prawny, oprócz etycznych pryncypiów opiera się również na procedurach – te zaś wcale nie muszą (choć mogą) być odzwierciedlane w dyskursie tragicznym. Zaś etyczne pryncypium, na którym opierają się omówione wyżej prawa jest założenie, że potomstwo winowajcy podobnie jak on sam, może być pociągnięte do odpowiedzialności za jego przestępstwo – aż po karę główną włącznie. Podstawą odrzucenia zemsty Hekabe w świetle nowożytnego moralności jest fakt, iż oprócz Polymestora wymierzona zostaje ona również w jego niewinne dzieci. W dyskursie moralno-prawnym klasycznych Aten argument ten, jak wynika z dotychczasowych rozważań, miał o wiele mniejsze – jeśli w ogóle – znaczenie.⁵⁹

‘Hecuba’s blinding of Polymestor is, under the traditional code justifiable. Her slaying of Polymestor’s innocent children, however, and her glorification of the deed appears no more justifiable than Medea’s similar act, and it is significant that both pairs of innocent children were slain by dehumanized women to punish a guilty father’.⁶⁰ Ta opinia jednego z najbardziej prominentnych badaczy *Hekabe*, autora nowego ‘teubnerowskiego’ wydania tej tragedii, wydaje się paradygmatyczna dla nowożytnego odczytywania jej wymiaru

⁵³ Youni 1997: 132 p. 64 (za IG XII.9.191); kontrakt dotyczył osuszenia pobliskiego bagna – w porównaniu z poprzednimi (odnoszącymi się do zdrady stanu) ustawa ta dotyczy więc stosunkowo błażej sprawy; mimo to jednak ona również sankcjonowana jest cierpieniem lub śmiercią dzieci winnego.

⁵⁴ Youni 1997: 132: ‘killing him is certainly not excluded’

⁵⁵ D. 22.2: μιὰρὰ φαρμακίς, Harp. μάντις; Plutarch z kolei (Dem. 14) nazywa ją ἱερεῖα zaś jako jej przestępstwo podaje oszustwa i pomaganie w oszustwach niewolnikom (ῥαδιουργοῦσης πολλὰ καὶ τοὺς δούλους ἐξαπατᾶν διδασκούσης).

⁵⁶ Harp. s.v. Θεωρίς, który podobnie jak Plu Dem. 14 podaje, że oskarżycielem był sam Demostenes.

⁵⁷ Komentując ten passus D. Ogden (*Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, Oxford 2002) zwraca uwagę na przekonanie jakoby ‘magical expertise is passed from mistress to maid and from mother to son’.

⁵⁸ Por. Velissaropoulos-Karakostas 1990: 98: ‘les peines collectives et transmissibles n’ont jamais existé en Grèce pour des crimes d’homicide’.

⁵⁹ Por. Matthiessen 2004: 48, 103; 2002: 112n; Burnett 1998: 169: ‘the punishment of [Polymestor] (...) would not seem intolerably harsh’ (poparte mitycznym przykładem Heraklesa mordującego niewinnych Neleidów oraz historią Artayktesa u Herodota); Mossman 1995: 188: ‘there is evidence to suggest that killing the children of one’s enemy as well as himself was not unusual or un-Greek’ (przykłady z Herodota – Panjonios i (contra) Attagines – oraz ‘frequent examples’ tego rodzaju zdarzeń w... tragedii) Meridor 1983: 13-20 z kolei uważa, że opowieść o Artayktesie była pierwowzorem mythos Hekabe; gdzie indziej (1978: 30n) uczona ta, karkołomnie dowodząc, że postępowanie Hekabe pozostawało w zgodzie z procedurami prawnymi klasycznych Aten, w ogóle nie odnosi się do moralnego wymiaru zgładzenia dzieci Polymestora.

⁶⁰ Daitz 1971: 222.

etycznego.⁶¹ Jak jednak wynika z dotychczasowych rozważań zgładzenie niewinnych dzieci Polymestora nie jest sprzeczne z dyskursem moralno-prawnym klasycznych Aten.⁶² Z kolei osłepienie, które Daitz uznaje za 'justifiable under the traditional code' jako kara w ogóle nie funkcjonowało w owym dyskursie w ogóle, a być może stanowiło wręcz element tekstualizacji Innego (v. s.)⁶³

Matricidium. Czy rzeczywiście trzeba dowodzić, że matkobójstwo postrzegane było w klasycznych Atenach jako zbrodnia w swej zbrodniczości wyjątkowa? Tradycyjna ostrożność badawcza, która nakazuje nie przyjmować *a priori* żadnych założeń, dopóki nie zostaną one potwierdzone w tekstach, w tym konkretnym przypadku może wydawać się grubą przesadą.

Mimo to, *parricidium* prawdopodobnie w ogóle nie funkcjonowało dyskursie moralno-prawnym klasycznych Aten jako osobna, szczególna kategoria zbrodni. Prawdopodobnie nie istniały też jakiekolwiek prawa regulujące z osobną penalizacją tego rodzaju przestępstw – zapewne parrycydy podlegali takim samym karom, jak 'zwyczajni' zabójcy.⁶⁴ Nie wynikało to jednak, jak można przypuszczać, z moralnego daltonizmu ateńskich nomothetów; zgodnie z przekazaną przez Diogenesa Laertiosa anegdotą, Solon, zapytany dlaczego nie ułożył prawa karzącego ojcobójstwo, miał odpowiedzieć διὰ τὸ ἀπελπίσαι (1.59).⁶⁵ Platon z kolei podkreśla, że w związku z tego rodzaju sprawami νομοθετεῖν δεινὸν καὶ οὐδαμῶς προσφιλές [ἐστίν] (Lg. 872c). Jedynym, jeśli wierzyć Polluksowi, *locus*, w którym dyskurs moralno-prawny klasycznych Aten rozróżniał od strony formalnej *parricidium* i 'zwykłe' zabójstwo była procedura związana z wyborem dobrowolnego wygnania, przysługującego oskarżonemu aż po ogłoszenie pierwszej mowy obrończej włącznie: tej właśnie możliwości pozbawieni mieli być parrycydy.⁶⁶

Być może do ostatniego aspektu ateńskich procedur nawiązuje sytuacja przedstawiona w *Orestesie* Eurypidesa, gdzie matkobójcy – tytułowy bohater i jego siostra – oczekują na wyrok bez możliwości ucieczki i wygnania (443-446, 759-762), co *explicite* podkreśla pytanie Menelaosa : καὶ τ' οὐχὶ φεύγεις γῆς ὑπερβαλὼν ὄρους; czy ekshortacja Pyladesa: φεύγέ νυν λιπὼν μέλαθρα σὺν κασιγνήτῃ σέθεν. Wypowiedzi tych nie należałoby wówczas interpretować jako zachęty do przestępczej, potajemnej ucieczki – byłyby one ewidentną aluzją do formalnej strony ateńskiego dyskursu prawnego, wskazaniem na historyczne procedury towarzyszące δίκαι φόνου, które jednak w tej partykularnej sytuacji nie miały zastosowania.

Mimo tej niewielkiej – lub zgoła nieistniejącej – formalnej dyferencjacji, *parricidium*, jako retoryczny argument posiadało zapewne niebagatelne znaczenie w dyskursie moralno-prawnym klasycznych Aten. W sposób szczególny manifestowało się to w funkcjonowaniu prawa dotyczącego oszczerstwa, νόμος κακηγορίας,⁶⁷ którego *mise en action* stanowi 10

⁶¹ Por. też Nussbaum (1986: 410nn), która w samej zemście dostrzega moralną degenerację Hekabe, doszukując się przy tym nieistniejących symetrii (*lex talionis*): 'the person who abused *xenia* must suffer an equally ghastly abuse of *xenia*; the person who maimed her must be maimed' (410) 'he abused the look of her eyes, so his will be defiled in return' (411). Ani Polymestor nie dokonał morderstwa podstępem, ani też jego spotkaniu z Hekabe nie ani też jego spotkaniu z Hekabe nie towarzyszą żadne narratologiczne motywy związane z *ξενία*; trudno odnaleźć jakąkolwiek wzmiankę o 'abuse' wzroku Hekabe, chyba że będzie nią nadinterpretacja 681n, tym mniej przekonujący wydaje się opis osłepienia jako 'defilement'.

⁶² Pomijając już kwestię zrównania moralnego wymiaru zemsty Hekabe z zemstą Medei; ta ostatnia podlega wyrażeniu negatywnej ewaluacji nie jako zabójstwo niewinnych dzieci, lecz jako zabójstwo własnych.

⁶³ E.g. A. Eu. 186; por. Mossman 1995: 190; Hall 1989: 159.

⁶⁴ MacDowell 1963: 116.

⁶⁵ Anegdotę tę zna również Cyceron: Is [scil. Solo] cum interrogaretur cur nullum supplicium constituisset in eum qui parentem necasset, respondit se id neminem facturum putasse (S. Rosc. 70).

⁶⁶ Poll. 8.117: μετὰ δὲ τὸν πρότερον λόγον ἐξῆν φυγεῖν, πλὴν εἴ τις γονέας εἴη ἀπεκτονῶς.

⁶⁷ Por. na ten temat MacDowell 1978: 126-129.

mowa Lizjasza: adwersarz mówcy przy okazji innej sprawy zarzucił mu *parricidium*, co z kolei dało powód aktualnego oskarżenia (δίκη κακηγορίας). Prawo, o którym mowa, obejmowało rozmaite bardzo różne oszczerstwa, określane tu jako ἀπόρητα;⁶⁸ z pewnością należało do nich nieuzasadnione oskarżenie o 'zwykłe' zabójstwo. W *proemium* do Lys. 10 mówca jednak wyraźnie podkreśla, że tego rodzaju zarzutom – jakkolwiek fałszywym (φαῦλον γὰρ ἂν αὐτὸ καὶ οὐδενὸς ἄξιον ἡγούμην) – gotów byłby pobłażać (συγγνώμην ἂν εἶχον αὐτῷ τῶν εἰρημένων), nie chcąc uchodzić za człowieka λίαν φιλόδικος i ἀνελεύθερος. Oskarżenie o *parricidium* jest jednak tak poważnym oszczerstwem,⁶⁹ że byłoby αἰσχρόν (...) μὴ τιμωρήσασθαι τὸν ταῦτ' εἰρηκότα. Warto w tym miejscu podkreślić, że *matricidium* i 'zwykłe' zabójstwo zostają explicite rozróżnione w tekście *Eumenid*; przypisane Eryniom wypowiedzi niedwuznacznie sugerują, że nie ścigały one Klytajmestry, ponieważ, w przeciwieństwie do Orestesa: οὐκ ἦν δμαιομὸς φωτὸς ὃν κατέκτανεν (605, por. 212).⁷⁰ *Parricidium* zostaje formalnie wyróżnione spośród innych rodzajów zabójstw w skomplikowanym systemie magnezyjskich praw Platona (Lg. 872e-873e). Przedstawione tutaj sankcje mają z jednej strony charakter rytualno-religijny, z drugiej zaś proceduralno-prawny. Te ostatnie jednak nie stanowią o *differentia specifica* praw odnoszących się do *parricidia*:⁷¹ podobnie jak zabójstwa ἐκούσια καὶ κατ' ἀδικίαν πᾶσαν (869e) karane mają być śmiercią (873b). Osobliwością natomiast jest proponowana tu teodycea parrycydów: opisywać ma ją μῦθος ἢ λόγος przekazany przez 'dawnych kapłanów' (ἐκ παλαιῶν ἱερέων),⁷² jakoby sama δίκη dochodziła (jako τιμωρός) tego rodzaju zabójstw zgodnie ze znajomo brzmiącym pryncypium δράσαντί τι τοιοῦτον παθεῖν ταῦτ' ἀναγκαίως ἄπερ ἔδρασεν (872e). Jego realizacja jednak w mniejszym stopniu przypomina już Ajschylejskie δράσαντι παθεῖν: ojcobójca doznać musi tego samego od swoich synów, zaś matkobójca w następnym życiu przyjąć naturę kobiecą i zginąć z ręki swoich dzieci. Nie istnieje inna możliwość oczyszczenia się z miazmatów *parricidii* πρὶν φόνον φόνῳ ὁμοίῳ ὁμοιον ἢ δράσασα ψυχὴ τείσῃ (873a). Rytualna nieczystość zagraża jednak nie tylko duszy parrycydy, lecz także całej społeczności: stąd zalecenie, aby po egzekucji ciało zbrodniarza wyrzucić nagie na rozstaje (εἰς τεταγμένην τρίοδον ἔξω τῆς πόλεως), każdy zaś spośród ἀρχαί rzucił na głowę trupa kamień wten sposób oczyszczając miasto (ἀφοσιούτω τὴν πόλιν ὅλην).

Filozoficzne spekulacje Platona na temat *parricidium* niewątpliwie nawiązują do religijno-rytualnego dyskursu ateńskiej polis.⁷³ Diodoros, mówca w D. 22, został bezpodstawnie oczerniony jako ojcobójca przez swojego adwersarza, Androtiona; ten ostatni nie wytoczył jednak z tego tytułu procesu samemu Diodorowi,⁷⁴ lecz oskarżył jego stryja o bezbożność

⁶⁸ Oprócz fałszywego oskarżenia o zabójstwo podstawą wniesienia δίκη κακηγορίας mógł być nieuzasadniony zarzut porzucenia tarczy na polu bitwy oraz maltretowania któregoś z rodziców (por. też MacDowell: 1978: 127); jak zaznacza sam mówca (10.6) fałszywe oskarżenie o *parricidium* nie było expressis verbis objęte tą kategorią, jako zarzut zabójstwa jednak niewątpliwie mogło zostać w ten sposób zinterpretowane.

⁶⁹ Por. D. 22.1: ἂ καὶ λέγειν ἂν ὀκνήσειέ τις (...) τὸν πατέρ' ὥς ἀπέκτον' ἐγώ.

⁷⁰ Co ewidentnie stoi w sprzeczności z opisem τιμαί Erynii: βροτοκτονοῦντας ἐκ δόμων ἐλαύνομεν (421), który to wers z kolei jest responsją τοὺς μητραλοίας ἐκ δόμων ἐλαύνομεν (210); ten oczywisty i posiadający niebagatelne znaczenie dla fabuły dramatu dysonans próbowano zniwelować rozmaitymi emendacjami 421: μητροκτονοῦντας, αὐτοκτονοῦντας κτλ. (por. West app. crit.).

⁷¹ Jako przykłady parrycydów podaje Platon πατρός ἢ μητρός ἢ ἀδελφῶν ἢ τέκνων (...) ψυχὴν (...) ἀποστερεῖν σώματος (Lg. 873a); warto podkreślić, że brak tu wzmianki o mężobójstwie – na tym samym rozróżnieniu opiera się argumentacja Erynii w *Eumenidach* (v. s.).

⁷² Por. Lg. 865d, gdzie παλαιὸς τις τῶν ἀρχαίων μύθων λεγόμενος sankcjonuje rytualne oczyszczenie po zabójstwie.

⁷³ Według Parkera (1983: 128) w IV wieku problem rytualnej czystości miał już niewielkie znaczenie w publicznym dyskursie Aten, podczas gdy 'the prominence of pollution in the Laws is characteristic of that work's profound religious conservatism'.

⁷⁴ Jako δίκη φόνου sprawa taka wiązałaby się z trudną proceduralną przeszkodą: okarżycielami mogli tu być bowiem przede wszystkim krewni ofiary μέχρι ἀνεψιαδῶν; jako γραφή ἀσεβείας (D. 22.2: κατασκευάσας

(γραφὴ ἀσεβείας), zarzucając mu przebywanie z parrycydą pod jednym dachem (ἀσεβεῖν ἐμοὶ συνιόντ' εἰς ταὐτὸν ὡς πεποιηκότι ταῦτα). Wprawdzie tekst mowy nigdzie nie nawiązuje *explicite* do motywu rytualnej nieczystości, jednak bez wątpienia to właśnie koncepcja niemal fizycznie zaraźliwego μῖασμα była podstawą oskarżenia wuja Diodora. Jeszcze bardziej jednoznaczną aluzję do tego motywu wyraża sekwencja *dubitationes* odnoszących się do – hipotetycznego – losu samego mówcy w sytuacji, gdyby zarzuty Androtiona miały jakąkolwiek podstawę: τίς γὰρ ἂν ἦ φίλος ἢ ξένος εἰς ταὐτό ποτ' ἐλθεῖν ἠθέλησεν ἐμοί; τίς δ' ἂν εἶασε πόλις; (22.2). Nawet jeśli uznać to za hiperbolę, argumentacja mówcy wydaje się nawiązywać do tego samego *locus* dyskursu rytualno-religijnego, na którym Platon opierał swoje spekulacje: związana z *parricidium* rytualna nieczystość nie może podlegać 'standardowej' *katharsis* (οὐδὲ ἔκπλυτον τὸ μίανθέν). Równie wyraźną aluzję do owego *locus* odnaleźć można w tekście *Elektry* Eurypidesa, w lirycznym, antyfonalnym lamencie parrycydów po dokonaniu zemsty: Op. τίνα δ' ἑτέραν μόλω πόλιν; | τίς ξένος, τίς εὐσεβὴς | ἐμὸν κᾶρα προσόψεται | ματέρα κτανόντος; | Ηλ. ἰὼ ἰὼ μοι. ποῖ δ' ἐγώ, τίν' ἐς χορόν, | τίνα γάμον εἶμι; τίς πόσις με δέξεται | νυμφικὰς ἐς εὐνάς; (1195-200).⁷⁵

W *Orestei* i *Elektrze* Eurypidesa, mimo odmiennego postrzegania zemsty Orestesa jako całości, wymiar etyczny matkobójstwa jest podobny; zdarzenie to konsekwentnie jest oceniane jako zbrodnia, zaś niektóre z tych wypowiedzi w sposób wyrazisty nawiązują do towarzyszącego tragedii dyskursu moralno-prawnego czy rytualno-religijnego. O wiele mniej jednoznaczną pod tym względem jawi *Elektra* Sofoklesa; tu matkobójstwo nie podlega w ogóle negatywnej ewaluacji, sama zaś fabuła, w której nie ma miejsca dla Erynii czy wygnania i tułaczki maktobójcy, na niektórych zrobiła wrażenie apollińskiej 'himmlische Heiterkeit'.⁷⁶ Czy jednak zdarzenie funkcjonujące tak jednoznacznie negatywnie w dyskursie moralno-prawnym i rytualno-religijnym, należące do kategorii ἀπόρρητα, a nawet, jeśli przyjąć retoryczną argumentację mówcy Lys. 10, będące zbrodnią o wiele gorszą, przedstawione w dramacie Sofoklesa mogło *nie* podlegać negatywnej ewaluacji – w aspekcie pragmatycznym? Jak już zaznaczono wyżej, w aspekcie semantycznym trudno mówić tu o jednoznacznym potępieniu matkobójstwa, jeszcze trudniej jednak – o jednoznacznej pochwie tego zdarzenia. W wielu miejscach tekst wydaje się wręcz sugerować problematyzację etycznej oceny zemsty Orestesa. Trudno zatem przypuszczać, aby podważał on dyskurs moralno-prawny klasycznych Aten; trudno przypisywać mu 'nastawienie' polemiczne. Jeśli zaś, jak już wspomniano, tekst nabiera znaczenia dopiero jako dyskurs – w tym wypadku jako element dyskursu moralno-prawny – trudno o jakikolwiek inny wniosek, jak ten, że matkobójstwo w *Elektrze* Sofoklesa podlegać musiało wyraźnie negatywnej ewaluacji w aspekcie pragmatycznym.⁷⁷

Instytucje i 'prywatna inicjatywa'. Podsumowując stan badań nad genezą i rozwojem prawa greckiego E. Cantarella wyróżniła dwie alternatywne teorie diachronicznego opisu wzajemnych relacji 'prywatnej' inicjatywy i instytucji sądowniczych w dochodzeniu

ἀσεβείας γραφήν οὐκ ἐπ' ἐμέ, ἀλλ' ἐπὶ τὸν θεῖόν μου) proceduralnie byłaby możliwa, choć trudno przypuszczać, aby *parricidia* w klasycznych Atenach ścigane były właśnie z tego oskarżenia.

⁷⁵ Parker 1983: 118 (i p. 56) przytacza ten *passus* na dowód, że 'a few crimes were (...) so horrendous that no city would provide refuge for their perpetrators'; retorycznym opisem tułaczki takiego właśnie wygnańca, wyrzuconego poza nawias cywilizacji jest [Lys.] 6.21-32.

⁷⁶ Blundell (1989: 181) uważa, że 'the play focuses primarily on the murder of Clyemnestra qua revenge not matricide'.

⁷⁷ Nie interesuje mnie tu zupełnie stan umysłu samego Sofoklesa, jego 'prawdziwy zamysł' lub też 'co chciał przez to powiedzieć'; rozważając *modus operandi*, sposób funkcjonowania *Elektry* (uwzględniając uprzednio aspekt semantyczny moralnej ewaluacji) w dyskursywnym kontekście tego dramatu nie można dojść do innych wniosków niż przedstawione wyżej.

krzywdy.⁷⁸ Zgodnie z 'tradycyjną', w społecznościach przepaństwowych (*communités protociviques*) strony konfliktu zamiast uciekać się do bezpośredniej przemocy, zaczęły poddawać się dobrowolnie arbitrażowi strony trzeciej – najczęściej byli to 'starsi', przywódcy owej społeczności. Wraz z rozwojem i przekształceniem wczesnych form życia społecznego w dojrzałą polis, ów arbitraż strony trzeciej – już w postaci ukształtowanych władz publicznych – przybierał charakter instytucjonalny i obligatoryjny; odtąd większość konfliktów miała znajdować swoje rozwiązanie wyłącznie w sądach, które też, jako jedyne, uprawnione były do wydawania wyroków i wymierzania kary. Teoria ta stawia więc 'prywatną inicjatywę' w opozycji do publicznego wymiaru sprawiedliwości; jedno wyklucza drugie, 'prywatna inicjatywa' zostaje usunięta poza nawias legalności, zaś w jego obrębie funkcjonować może jedynie w skrajnych, marginalnych sytuacjach, jak obrona konieczna, zagrożenie całej społeczności (tyranial) czy szczególnie zbrodniczy charakter wyrządzonej krzywdy (cudzołóstwo). Tak czy inaczej jest objawem słabości lub klęski instytucjonalnego, publicznego wymiaru sprawiedliwości, który z takich lub innych przyczyn nie zawsze jest w stanie realizować swoje prerogatywy w zakresie dochodzenia krzywdy.

Zgodnie z alternatywną wobec 'tradycyjnej' teorią rozwój systemu sądowniczego w starożytnej Grecji wiązał się nie tyle z zastąpieniem 'prywatnej inicjatywy' arbitrażem strony trzeciej, co jej kontrolą: zadaniem strony trzeciej nie jest tu rozsądzenie konfliktu i ewentualne ukaranie winnego, lecz określenie, kiedy i względem kogo strona pokrzywdzona może uciekać się do przemocy. Wraz z rozwojem polis i instytucjonalizacją arbitrażu strony trzeciej zwiększały się jej prerogatywy, 'prywatna inicjatywa', sankcjonowana procedurami prawnymi, pozostawała jednak w wielu sytuacjach legalną drogą dochodzenia krzywdy. Zgodnie z tą teorią zatem prywatna przemoc i publiczny wymiar sprawiedliwości nie tylko nie wykluczają się wzajemnie, lecz są komplementarne. Dotyczy to nie tylko wybranych sytuacji, w których pokrzywdzonej stronie przysługuje prawo zgłędzenia winowajcy. 'Prywatna inicjatywa' i 'prywatna' przemoc nie tylko są tolerowane, lecz wręcz konieczne dla prawidłowego funkcjonowania państwa – dopóki, rzecz jasna, prywatne osoby nie będą uzurpować sobie prerogatyw przynależnych wyłącznie publicznemu wymiarowi sprawiedliwości. Teorię tę, określaną jako 'légalisation de la vengeance' implicite bądź explicite przyjmuje większość współczesnych badaczy prawa attyckiego.⁷⁹

Najbardziej jaskrawą manifestacją komplementarności 'prywatnej inicjatywy' i publicznego wymiaru sprawiedliwości jest fakt, że większość czynności o charakterze 'policyjnym' pozostawała w gestii samych obywateli; jak już zaznaczono, w niektórych przypadkach prywatny obywatel mógł pełnić również funkcje kata. Istniały wprawdzie nader wyspecjalizowane kolegia urzędników, jak np. Jedenastu (οἱ ἑνδεκά), których zakres kompetencji obejmował nadzór nad więzieniami⁸⁰ oraz wykonywaniem wyroków śmierci (Arist. Ath. 52.2); kolegium Thesmothetai oraz Rada (βούλη).⁸¹ Przedstawiciele każdego z tych trzech ciał mieli prawo 'aresztować' przestępcę – do swojej dyspozycji mieli przy tym

⁷⁸ Cantarella 2005: 339n; por. też Thür 1996: 59n (wraz z bibliograficznymi odnośnikami). Obydwoje wskazują teorię 'legitymizacji zemsty' jako bardziej prawdopodobną (Thür zmodyfikowaną o kwestię znaczenia przysiąg, por. 62).

⁷⁹ Por. przede wszystkim Cantarella 2005, z dalszymi odniesieniami (340); spośród nie wymienionych tam opracowań wskazać należy Cohen 2005: 226-9; Allen 2000: 200nn; Hunter 1994: 119-51.

⁸⁰ Czy może 'aresztami'; δεσμοτήρια służyły bowiem przede wszystkim jako środek prewencyjny wobec niektórych przestępców oczekujących na proces (κακοῦργοι), skazańców oczekujących na wyrok, czy obywateli obciążonych znacznym długiem publicznym; stosowanie więzienia jako 'kary' w klasycznych Atenach poddawane jest w wątpliwość, por. dyskusję i literaturę w Rhodes 1993² ad Ar. AP 52.1 (580).

kara więzienia nie była stosowana w starożytnych Atenach; δεσμοτήρια służyły przede wszystkim przetrzymywaniu oczekujących na wyrok lub też jeńców wojennych.

⁸¹ Por. Hansen 1976: 25 (wraz z odniesieniami).

słynny oddział 300 scytyjskich łuczników. Aresztowania mógł jednak dokonać prywatny obywatel – na drodze procedury określanej mianem ἀπαγωγή.⁸² Co więcej, realizacja prawomocnego wyroku sądowego również pozostawała w gestii prywatnych osób.⁸³ Dla przykładu mówca w D. 47, rozpoczynający działalność trierarcha, oskarżył swojego poprzednika, niejakiego Theophemosa, o przywłaszczenie sobie państwowego ekwipunku. Po kolejnym wygranym procesie – przed obliczem Rady – uzyskał (kolejny) wyrok nakazujący aktualnym trierarchom odzyskanie ekwipunku ‘jakimkolwiek możliwym sposobem’ (τρόπῳ ᾧ ἂν δυνώμεθα, 33). Przybywszy do domu Theophemosa żąda wydania przywłaszczonych przezeń rzeczy, zaś na popartą obelgami i groźbami odmowę własnoręcznie przystępuje do rekwirowania majątku, usiłując przemocą porwać jego służącą (!), która otworzyła drzwi. Wywiązuje się bijatyka, w wyniku której mówca zmuszony zostaje do rejterady. Szokująca, z punktu widzenia nowożytnej jurysprudencji, przemoc z jego strony (pomijając jej nieskuteczność) jest *de nomine* przemocą ‘publiczną’, odpowiednikiem policyjnego ‘przymusu bezpośredniego’.⁸⁴

Jak już zaznaczono wcześniej, dyskurs tragiczny od dyskursu moralno-prawnego klasycznych Aten odróżniało wyraźnie ograniczenie aspektu proceduralnego i instytucjonalnego w tym pierwszym. Mniej lub bardziej [wyrażne [encroachment of procedures upon the tragic discourse is commonly labelled ‘anachronism’]. Czy zatem owe przypadki mniej lub bardziej wyraźnie zaznaczonego instytucjonalnego, proceduralnego ‘anachronizmu’ w tragedii zemsty mogą mieć znaczenie dla pragmatyki moralnej ewaluacji przedstawionych wydarzeń? Jak wiadomo, w dyskursie moralno-prawnym instytucjonalny, ‘państwowy’ wymiar sprawiedliwości i ‘prywatna inicjatywa’ nie tylko nie pozostawały względem siebie w sprzeczności, jak ma to miejsce w czasach nowożytnych, lecz wzajemnie się uzupełniały. Z nielicznymi wyjątkami, gdzie *homo privatus* uzurpował sobie – nieliczne – prerogatywy przysługujące wyłącznie reprezentującemu państwo urzędnikom. Przykładem tego rodzaju zderzenia instytucjonalnego ‘anachronizmu’ i zemsty w dyskursie tragicznym jest filipika Tyndareosa wymierzona w tytułowego bohatera *Orestesa*, ściślej zaś mówiąc kluczowy argument na rzecz potępienia jego odwetu: χρῆν αὐτὸν ἐπιθεῖναι μὲν αἵματος δίκην | ὅσιαν διώκοντ’, ἐκβαλεῖν τε δωμάτων | μητέρα (500nn). Wypowiedź ta doczekała się diametralnie odmiennych interpretacji i ocen. Niektórzy przez jej pryzmat podziwiali światły umysł poety, który w ten właśnie sposób dekonstruuje⁸⁵ prymitywną i barbarzyńską etykę tradycyjnych podań. Inni z kolei dostrzegali w niej ‘violent anachronism’ zadający gwałt nie tylko mitycznej tradycji, lecz także *vraisemblance* samej fabuły tragicznej. Wszak ‘the law could not be invoked against the reigning queen (...) It was impossible (...) as it ever is against a despot, whether a Greek tyrant or a modern dictator’.⁸⁶ Na temat anachronizmu w dyskursie tragicznym mowa była już wcześniej.⁸⁷ z kolei wykluczenie argumentu Tyndareosa na gruncie *vraisemblance* trudno zrozumieć biorąc pod uwagę fakt, iż

⁸² Dotyczyło to trzech grup przestępców: κακοῦργοι (oraz μοιχοί, jeśli byli oni wyłączeni z tej grupy), φεύγοντες oraz ἄτιμοι (korzystających nielegalnie z pełni praw obywatelskich); por. Hansen 1976.

⁸³ Nie dotyczyło to wyroków śmierci na osobach, które już znajdowały się w rękach wymiaru sprawiedliwości – te czekało ἀποτυμπανισμός lub κώνειον. Wydany *in absentia* mógł jednak zostać zrealizowany przez kogokolwiek.

⁸⁴ Por. Hunter 1994: 120nn; Rhodes 1998: 146–52 (‘it looks as if self-help to execute a decree or a judgement was permissible from the beginning’, 152).

⁸⁵ Określenie to jest wyłącznie częścią mojej parafrazy; wyrażających omawianą opinię krytyków nie można podejrzewać – często z przyczyn czysto chronologicznych – o uleganie metodologicznym nowościom na rzecz odrzucenia tradycyjnego poszukiwania ‘prawdziwego zamysłu poety’ i jego ‘myśli moralnej’ czy ‘religijnej’.

⁸⁶ Grube 1941: 394; pomijając, oczywiście sytuację, gdzie tyranem jest łagodny Pizystrat, który, zgodnie z przekazaną przez Arystotelesa (AP 16.8) i Plutarcha (Sol. 31.3) anegdotą, oskarżony o zabójstwo (προσκληθεῖς – wezwany przed sąd / urzędnika; por. Rhodes 1993² ad loc.) posłusznie stawiał się – oskarżyciel jednak uciekł.

⁸⁷ W odniesieniu do *Orestesa* Easterling (1997: 23) podkreśla, że ‘the dignified atmosphere is subverted in all kinds of ways, but not without using the traditional idiom and style of tragedy’.

centralnym zdarzeniem dramatu, wokół którego splatają się wątki ocalenia i zemsty są wszak obrady zgromadzenia, instytucji sądowniczej, tragicznego odpowiednika niesfornej ἐκκλησία historycznych Aten.⁸⁸ *Orestes* nie jest jednak dramatyzacją zemsty tytułowego bohatera na Klytajmestrze; z pewnością, zwłaszcza w pierwszej połowie, matkobójstwo podlega tu moralnej problematyzacji – niektórzy wręcz uznali, że do 1085 *Orestes* jest dyskursem Eurypidesa z *Eumenidami*⁸⁹ – wątek zemsty związany jest jednak z zupełnie innym zdarzeniem. Tak jak istota zemsty Orestesa na Menelaosie nie znajduje w ogóle oparcia w dyskursie moralno-prawnym klasycznych Aten, tak też jej forma nie ma nic wspólnego z jego aspektem proceduralnym, co zresztą wydaje się czynić zadość *vraisemblance* fabuły: wszak mściciele są tu pozbawionymi praw skazańcami, którzy, nawet gdyby chcieli, nie mogliby dochodzić swej krzywdy na drodze prawnych procedur.

Zastrzeżenia Grube'a o wiele trafniej wydają się odnosić do sytuacji przedstawionej w obydwu *Elektrach* oraz – z pewnym zastrzeżeniem (v. i.) – w *Ofiarnicach*. Tu nie ma mowy o jakichkolwiek procedurach i stojących za nimi instytucjach związanych z wymiarem sprawiedliwości. Klytajmestra i Ajgistos, mniej lub bardziej wyraziście, przedstawiani są jako tyrani, wobec których, jak słusznie zauważył Grube, prawa i procedury nie mają zastosowania. Paradoksalnie ten właśnie element etopei zabójców Agamemnona wyraźnie odnosi zemstę Orestesa (i Elektry) do proceduralnego aspektu dyskursu moralno-prawnego: wszak zgładzenie tyrana jakimkolwiek możliwym sposobem, λόγῳ καὶ ἔργῳ καὶ ψήφῳ καὶ τῇ ἑμαυτοῦ χειρί (And. 1.97) było postępowaniem sankcjonowanym prawem i przysięgami. Aspekt instytucjonalny dyskursu moralno-prawnego klasycznych Aten nie odgrywa istotnej roli w pragmatyce moralnej ewaluacji zemsty Medei. Ma to również uzasadnienie w dramaturgicznej *vraisemblance* fabuły tej tragedii: z jednej strony jej przeciwnikami są władcy kraju (choć tyrańskie elementy nie zaznaczają się tu wyraźnie w etopeji Kreona), z drugiej zaś ona sama – ἔρημος φίλων (255, 513, 304), ἄπολις (255) – przedstawiona zostaje jako postać wykluczona z przysługujących obywatelom procedur prawnych.

σύ μοι γενοῦ | τιμωρὸς ἀνδρὸς ἀνοσιωτάτου ξένου (789n) – ta przypisana tytułowej bohaterce *Hekabe* wypowiedź, adresowana do Agamemnona, jest najbardziej wyrazistą aluzją do proceduralnego aspektu dyskursu moralno-prawnego klasycznych Aten towarzyszącą wątkowi zemsty. Dotyczy to nie tylko jej treści, odwołania się do wyższej instancji, władzy, którą reprezentuje Agamemnon; również pod względem formalnym wypowiedź ta przywodzi jest aluzją do retorycznych *obsecrationes* jak choćby – najbliższa wypowiedzi *Hekabe* jeśli idzie o przedmiot sprawy – Ant. 1.21: ἐγὼ μὲν γε τῷ τεθνεῶτι ὑμᾶς κελεύω καὶ τῷ ἡδίκημένῳ τὸν αἰδίων χρόνον τιμωροὺς γενέσθαι.⁹⁰ Agamemnon opisywany jest przez *Hekabe*, niczym sędzia⁹¹ przez mówcę, jako szafarz νόμος, które winien chronić (802-5).⁹²

Sędzia jednak, uznawszy *explicite* winę oskarżonego, nie podejmuje się jakichkolwiek działań przeciwko niemu. Wielu krytyków tę bojaźliwą inercję Agamemnona uznaje za symptom moralnego rozkładu, który toczy świat tej 'wojennej' tragedii. Niewydolność władzy

⁸⁸ Por. też Porter 1994: 127 (i p. 95 – przegląd literatury). Ateńskie Zgromadzenie również funkcjonować mogło jako instytucja sądowicza w procesie związanym z procedurą προβολή, którego przykładem jest sprawa wytoczona przez Demostenesa Meidiasowi (D. 21) por. MacDowell 1990: 13-17; na temat znaczenia Zgromadzenia w odczytywaniu Orestesa por. Easterling 1997: 29-33, która argumentuje, że mimo ewidentnych aluzji do ateńskiej codzienności argińskiej polis brakuje tu 'polis-consciousness' (33); Greenberg (1962: 171) motyw ten uznaje za 'startling anachronism'; Pelling (2005: 84) określa ten motyw w Orestesie jako 'travesty of a trial'.

⁸⁹ E.g. Greenberg 1962: 175; Rawson 1972: 155.

⁹⁰ Por. też e.g. Ant. 1.3

⁹¹ Warto przy tym zwrócić uwagę na varia lectio 807 βραβεύς – sędzia (zamiast γραφεύς), do której przychylnie odnosi się Murray (fortasse βραβεύς – app. crit).

⁹² Por. e.g. Lys. 1.48; D. 21.30, 42, 57.

sądowniczej skutkuje eksplozją odrażającej przemocy i – tym samym – moralną erozją tytułowej bohaterki. Jak zaznaczono już wyżej, zgładzenie dzieci Polymestora niekoniecznie musiało być sprzeczne z dyskursem moralno-prawnym klasycznych Aten. W tym miejscu warto bliżej rozważyć ów ‘unik’ Agamemnona, odmowę bezpośredniej interwencji na rzecz Hekabe i, według słów przypisanych jemu samemu, na rzecz τοῦ δικαίου (853). Wprawdzie spotyka się on z gorzką refleksją Hekabe na temat granic wolności człowieka, które εἴργουσι χρησθαι μὴ κατὰ γνώμην τρόποις (867), czy jednak można na tej podstawie odczytywać go jako symbol załamania władzy sądowniczej? Parafrazując ten fragment narracji należałoby zwrócić uwagę na następujące zdarzenia: strona konfliktu apeluje do sądu o ‘pomoc’; sąd uznaje zasadność jej prośby, sankcjonując wszelkie możliwe działania (por. εἴ πως κτλ., 854) zmierzające do ukarania winnego. Czyż nie jest to proceduralny paradygmat towarzyszący ateńskiemu dyskursowi moralno-prawnemu? Sąd wydaje wyrok, funkcje ‘policyjne’ zaś należą do prywatnych obywateli, strony pokrzywdzonej, której ‘prywatna przemoc’ na mocy wyroku sędziów staje się ‘przemocą państwową’. Jak już zaznaczono, tego rodzaju procedury nie towarzyszyły procesom o zabójstwo; trzeba jednak pamiętać, że dyskurs tragiczny nie odzwierciedlał drobiazgowo ateńskich procedur i instytucji. Przedstawione w Hekabe postępowanie tytułowej bohaterki można więc odczytać jako zgodne z *istotą* ateńskiego wymiaru sprawiedliwości, niekoniecznie zaś z jego akcydentalną konkretyzacją w postaci procedur towarzyszących δίκη φόρου.⁹³

⁹³ Meridor 1978: 30n interpretując zemstę Hekabe jako ściśle ‘compatible with fifth-century Athenian concepts of justice and legal procedure’, dochodzi do nader wątpliwych wniosków, argumentując, że ‘Hecuba does not with her own hand perpetrate either the killing of Polymestor’s children or his blinding’, co ma dowodzić, że jej postępowanie ‘agrees with the spirit of Attic law, which specifically forbade to hand over a convicted murderer to the injured party’; wiąże się to z rozpaczliwą interpretacją przypisanych Hekabe słów ἔκτειν’ ἐγώ (1047, 1051) jako ‘I sentenced to death’ albo ‘I had them killed’ (30 p. 10).

10. HO THĒLUS PHONEUS

Inaczej niż w dramacie elżbietańskim, winowajcy attyckiej tragedii zemsty nie zawsze płacą własnym życiem za dokonane krzywdy. Mimo to droga do zemsty w dramacie greckim prowadzi zawsze przez śmierć; tam, gdzie sam winowajca uchodzi z życiem, ginie zwykle ktoś z jego najbliższych. Tragiczny mściciel dokonuje zawsze – usprawiedliwionego bądź nie – zabójstwa. W tym miejscu zwraca jednak uwagę kolejna osobliwość dramatu greckiego: w odróżnieniu od tragedii elżbietańskiej, rola tragicznego mściciela, zabójcy niezwykle często powierzana jest kobietom, mitycznym heroinom. Osobliwość tego fenomenu objawia się w pełni dopiero wówczas, gdy rozważymy pozycję społeczną kobiet w codziennej rzeczywistości klasycznych, przede wszystkim zaś w kształtującym ją dyskursie moralno-prawnym.

Akt zemsty, niezależnie tego czy przybierał postać fizycznej przemocy (v. s.) czy też sprawy sądowej (v. i.), pozostawał elementem życia publicznego w klasycznych Atenach, w którym udział kobiet był drastycznie ograniczony. Nawet te, które cieszyły się nielicznymi przywilejami płynącymi z tytułu ateńskiego ‘obywatelstwa’, nie były w Atenach V wieku ‘osobami prawnymi’, lub były nimi – znowu – w nader ograniczonym zakresie: nie mogły się one angażować w transakcje finansowe, których wartość przekraczała jeden medimnos (Is. 10.10);¹ nie mogły same dysponować ‘odziedziczonym’ majątkiem;² wreszcie nie mogły brać udziału w procesach sądowych samodzielnie, lecz jedynie będąc reprezentowane przez swego męskiego opiekuna określanego mianem *kúrios*. Funkcję tę w przypadku niezamężnych kobiet sprawował ojciec lub najstarszy brat,³ zaś po zamążpójściu – ich mąż.⁴ Jediną sytuacją, w której kobieta zabierać mogła głos przed ateńskim trybunałem *in propria persona*, mogło być świadczenie (*μαρτυρία*), choć przypuszcza się, że w tym przypadku ograniczało się to wyłącznie do świadectwa w sprawach o zabójstwo i to w dodatku przeciwko oskarżonemu;⁵ dość powszechnie uznaje się, że kobiety mogły również składać świadectwo pod przysięgą.⁶ Tak czy inaczej, pokrzywdzona kobieta nie mogła sama, legalnie dochodzić swojej krzywdy; jedyną otwierającą się przed nią możliwością było zwrócenie się do ‘opiekuna’, aby ten w jej imieniu wszczął stosowne procedury.⁷ W dyskursie moralno-prawnym klasycznych Aten kobiety w ogóle nie były traktowane jako podmioty legalnej zemsty.

Nieporównywalnie większe znaczenie dla szeroko pojętego aktu zemsty przypisywane jest natomiast kobiety w dyskursie związanym ze sferą rytuału i religii, ściślej zaś mówiąc, ze

¹ Podczas gdy zupełnie zabronione było to małoletnim (*παῖδες*), por. też Just 1989: 29; Sealey 1990: 37.

² Dotyczyło to sytuacji, w której ojciec *ἐπίκληρος* umierał nie pozostawiwszy męskich potomków.

³ Niezamężna kobieta, której ojciec zmarł a która nie posiadała braci, stawiała się *ἐπίκληρος* (v. s.).

⁴ W przypadku rozwodu kobieta wracała pod opiekę, *κυρία* swego ojca lub brata; więcej na ten temat zob. Patterson

⁵ Na równi z niewolnikami, por. Harrison 1971: 136n; MacDowell 1963: 102-109 uważa jednak, że *passusy*, na który opiera się to założenie, nie są rozstrzygające (w odniesieniu do świadectwa kobiet rozważa on (106-9) Lys. 1, D. 47.69n i Pl. Lg. 937a-b); por. też Todd 1990: 25-8 argumentuje, że kobiety nie mogły zeznawać (jako świadkowie) w sądzie ponieważ – w przypadku zarzutu kłamstwa – nie mogły być stroną w procesie *δίῃν ψευδομαρτυρίων*. Thür (2005: 151) uważa, że kobiety w ogóle nie mogły składać świadectwa *in propria persona*.

⁶ Na temat przysięg składanych podczas *μαρτυρία* v. s.; w odniesieniu do kobiet zeznających pod przysięgą zob. dyskusję w Just 1989: 36nn (D. 40.10, 55.27, Is. 12.9); Mirhady (1991: 83) uważa, że ‘próba przysięgi’ (v. s.) była jedyną formą składania zeznań przez kobiety. Na podstawie D. 40.10 Sealey (1990: 43) z kolei kategorycznie stwierdza, że ‘there can be no doubt of the capacity of Athenian women to testify’, co jednak w świetle przedstawionych wyżej wątpliwości może wydawać się zbyt pochopne (zwłaszcza że nie poparte dyskusją).

⁷ Sealey 1991: 44 ‘Each of these women was represented by her *kyrios*, but each of them was said to make the claim herself. In such context the relation of a woman to her *kyrios* was the same as that of a modern litigant to his attorney’.

sferą rytuałów pogrzebowych. Wprawdzie nie zachował się żaden pełny opis faktycznego rytuału pogrzebowego z okresu archaicznego czy klasycznego,⁸ jednak podejmowane rekonstrukcje tego właśnie aspektu kultury greckiej pozwalają przypuszczać, iż kobiety odgrywały w nim prominentną, jeśli nie główną rolę. Pomijając przygotowanie ciała zmarłego do *prothesis* i następnie *ekphora*,⁹ to właśnie do kobiety przewodziły rytualnemu lamentowi towarzyszącemu każdemu z tych etapów.¹⁰ Ten właśnie lament, w przypadku gwałtownej śmierci przybierać mógł postać wołania o zemstę, apelu, którego adresatami byli obecni przy obrządkach mężczyźni, krewni zmarłego.¹¹ To do nich należało dokonanie ewentualnego odwetu.

Legislacje okresu archaicznego, oprócz ukrócenia, poddania publicznej, państwowej kontroli indywidualnych aktów odwetowej przemocy (v. s.), przyniosły również ograniczenie owej 'kobiecej' domeny aktu zemsty. Według Plutarcha Solon 'usunął' z rytuałów pogrzebowych τὸ σκληρὸν καὶ τὸ βαρβάρικον (Sol. 12.8) oraz τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόλαστον (21.5) czyniąc w ten sposób Ateńczyków *πραότερους περὶ τὰ πένθη* (12.8).¹² Dość powszechnie w nowszej literaturze przedmiotu przyjmuje się, iż legislacja ta miała na celu ukrócenie odwetowych sentymentów towarzyszących pogrzebom osób zmarłych gwałtowną śmiercią.¹³ Sam Plutarch (Sol. 12.2) wiąże ją ze *stasis* będącą następstwem nieudanego zamachu stanu ze strony olimpionika Kylona (ca 630). Ograniczenie wystawności prywatnych rytuałów pogrzebowych i towarzyszących im emocji wiązać się miało z powstaniem nowych form publicznej lamentacji i 'państwowych' pogrzebów. Te ostatnie już w czasach Tukidydesa funkcjonowały jako *πάτριος νόμος* (2.34), który zapewne sięgał połowy VI wieku.¹⁴ Do innych publicznych manifestacji sentymentów wcześniej wyrażanych podczas prywatnych rytuałów pogrzebowych zalicza się również kult herosów i związaną z tym ostatnim... tragedię.¹⁵

Mimo owych legislacyjnych restrykcji można przypuszczać, że 'prywatny' lament nadal funkcjonował w klasycznych Atenach V wieku: nawet jeśli nie jako historyczny fakt,¹⁶ to z całą pewnością jako dyskursywny *locus*. Z całą pewnością do tego właśnie elementu odnieść

⁸ Por. Stears 1998: 113; Holst-Warhaft 1992: 103; poza tragedią, która, ze zrozumiałych względów nie może być tutaj traktowana jako punkt odniesienia, najbardziej wyrazistych, literackich przykładów tak samego lamentu jak też jego opisu dostarczają eposy Homera (por. omówienie poszczególnych *passusów* Holst-Warhaft 1992: 108-114); por. też Wright 1986: 2, McClure 1999b: 44.

⁹ Por. Reiner 35nn (*prothesis*) i 51nn (*ekphora*) Alexiou 1974: 5; Pomeroy 1997: 100-8; Stears 1998: 14.

¹⁰ Alexiou 1974: 6; Stears 1998: 115nn; por. też Reiner 55n.

¹¹ Na temat związków lamentu (wyrażonego w ludowych *μοιρολόγια*, których najbardziej reprezentatywną jest grupa tzw. 'Pieśni z Mani') i vendetty w społecznościach nowożytnej Grecji por. Alexiou 1974 *passim* (zwł. 14n, 21n, 124nn); Holst-Warhaft 75-97; zob. też Seremetakis 118 (w odniesieniu do społeczności Maniackich): *men traditionally manage violence through physical action. Women, in contrast, manage violence with language and sound*.

¹² Por. Cic. *Leg.* 2.59, 64; Holst-Warhaft (1992: 114n) i Seaford (1994: 74-78) podają też przykłady analogicznych legislacji w innych (późno)archaicznych i klasycznych *poleis*.

¹³ Alexiou 1974: 14n, 21n; Holst-Warhaft 1992: 118; Seaford 1994: 82nn; Stears 1998: 117; Foley 2001: obszerniejszą analizę tego zjawiska oferuje Pomeroy (1997: 100-105), wbrew wyżej cytowanym podkreślając, że *a large group of men parading through the city had to be of more concern to the legislator than women's lamentations and conversations* (102).

¹⁴ Por. Holst-Warhaft 1992: 119-124; Seaford 1994: 80; jeśli przyjąć, że świadomość związków łączących rytualny lament z tragedią była w V wieku rozpowszechniona, to dramatyczne instancje tego pierwszego interpretować można również jako autoreferencjalne i zarazem metateatralne elementy tragicznego teatru, analizowane (w odniesieniu do wybranych fragmentów chóralnych) przez Henrichsa (1995).

¹⁵ Por. Seaford 1994: 123-143.

¹⁶ Tak np. uważa Holst-Warhaft 1992: 119; cała argumentacja tego opracowania, podobnie jak Alexiou (1974) opiera się na założeniu, że między antycznym lamentem a nowożytnym istnieje kulturowa ciągłość; warto też podkreślić, że według świadectwa Plutarcha legislacja Solona nie zabraniała wyrażania gwałtownych uczuć podczas pogrzebów członków własnej rodziny, por. 21.6 *ἀμυχὰς δὲ κοπτομένων καὶ τὸ θρηνεῖν πεποιημένα καὶ τὸ κωκεῖν ἄλλον ἐν τάφῳ ἐτέρῳ ἀφείλεν*.

należy wielki *kommos Ofiarnic*;¹⁷ jeszcze w parodos tytułowy Chór niewolnic¹⁸ rozpoczyna swą pieśń od słów, które niedwuznacznie sugerować mogą owo σκληρὸν καὶ βαρβαρικὸν zniesione przez Solona: πρέπει παρῆς φοίνισσ' ἀμυγ-|μοῖς ὄνυχος ἄλοκι νεοτόμῳ (...) λινοφθόροι δ' ὕφασμάτων λακίδες ἐφλαδον ὑπ' ἄλγεσιν κτλ. (24-9);¹⁹ ten sam motyw, z jeszcze bardziej jednoznacznym odniesieniem do βαρβαρικὸν podjęty zostaje następnie w samym *kommos*: ἔκοψα κομμὸν Ἄριον ἔν τε Κισσίας | νόμοις ἱηλεμιστρίας κτλ. (423nn).²⁰ Dominująca rola w wołaniu o zemstę w *Ofiarnicach* przypada Chórowi,²¹ to właśnie owym 'generic slaves' przypisane są wypowiedzi najbardziej jednoznacznie odnoszące się do zgładzenia zabójców Agamemnona (306nn, 386nn, 400n, 451nn). Warto jednak podkreślić, że to słowa Elektry, opis obelżywego potraktowania zwłok Agamemnona (430-433), bezpośrednio poprzedzają, być może 'wywołują' słynną heroiczną decyzję Orestesa: τὸ πᾶν ἀτίμως ἔλεξας, οἴμοι· | πατρὸς δ' ἀτίμωςιν ἄρα τείσει κτλ. (434nn).²² Dawny spór dzieli badaczy poezji Ajschylosa odnośnie dramatycznej funkcji *kommos Ofiarnic*. Według jednej z interpretacji jest on literacką instancją wspomnianego 'niebezpiecznego lamentu', gdzie *threnos* kobiet prowadzi mężczyzn do zemsty, 'Klage wird zu Rache';²³ inni nie dostrzegają tu owej 'psychologicznej' dynamiki argumentując, że 'postanowienie' Orestesa wyrażone zostało w tekście tragedii wcześniej,²⁴ zaś cały *kommos* jest jedynie adresowanym *ad infernos* wołaniem o pomoc.²⁵ Nie wnikając jednak w kwestię psychologiczno-etycznej postawy Orestesa względem zemsty czy też konkretnie matkobójstwa można stwierdzić, że tekst *kommos*, zwłaszcza we wspomnianej wypowiedzi przypisanej samemu bohaterowi, dość wyraźnie zaznacza związek lamentu, być może nadmiernego, 'barbarzyńskiego' według Plutarcha, z postanowieniem zemsty – niezależnie od tego, czy uznamy je za pierwszą tego rodzaju decyzję, czy też jedynie za powtórzenie myśli wyrażonej już wcześniej.²⁶ O wiele bardziej prominentną, by nie rzec dominującą rolę w owym 'niebezpiecznym lamencie' odgrywa Sofoklejska Elektra. W odróżnieniu od lamentu tytułowych *Ofiarnic*

¹⁷ Najnowszą interpretacją rytuałów pogrzebowych w *Ofiarnicach* na tle 'historically customary, and so normative rites' (513) jest Hame 2004 (zwl. 529-535).

¹⁸ Najnowsze omówienie problemu tożsamości tytułowych *Ofiarnic* przedstawia McCall 1990, który identyfikuje je jako 'generic female household slaves' (20nn).

¹⁹ Do legislacji Solona *passus* ten odnosi Garvie 1986 ad loc.; por. też Hame 2004: 534 ('anachronistic funeral rite').

²⁰ Jest sporną kwestia, czy wypowiedź ta odnosi się do rytualnych czynności aktualnie wykonywanych przez Chór, czy też stanowi relację wydarzeń, które miały miejsce po śmierci Agamemnona (lub też nawiązanie do 24nn); por. Garvie 1986 ad loc., McCall 1990: 19n.

²¹ Por. McCall 1990: 23.

²² Wilamowitz (1914: 207nn) a za nim Srebrny (1964: 83nn) postulują przeniesienie wersów 434-438 na koniec *kommos* motywując to z jednej strony strukturą stroficzną pieśni (Wilamowitz, por. jednak Srebrny 84n p. 101) oraz zarówno względami psychologicznymi z drugiej. Te ostatnie opierają się na założeniu, że w toku *kommos* 'das innere Widerstreben des Orestes gegen das Gebot Apollons überwunden wurde' (Srebrny 1964: 86), co, rzecz jasna, z punktu widzenia aktualnych rozważań byłoby interpretacją bardzo atrakcyjną; transpozycja ta nie znajduje jednak uznania wśród wydawców *recentiores*; zob. też polemikę Schadewaldta 1932: 338-343.

²³ Reinhardt 1949: 114; por. Wilamowitz 1914: 208, 'was sie (scil. Chor und Elektra) wollten (...) war den Knabe zum Entschlusse bringen' i Srebrny 1964: 55-61, zwł. 60n, zob. też dyskusję w Conacher 1974: 332nn;

²⁴ E.g. 18, 297-305; por. Schadewaldt 1932: 345; Garvie (1986: 124) argumentuje jednak, że 'Orestes reaches his decision, not so much at different and consecutive times, as paratactically, in different but parallel ways', porównując ten sposób narracji z konwencją epicką, 'not only to narrate simultaneous events successively, but also to represent them as if they had actually occurred successively' (za D. L. Page, *The Homeric Odyssey*, Oxford 1955).

²⁵ Schadewaldt 1932 (zwl. 313n, 335nn); Conacher (1974: 339), mimo iż uznaje jego stanowisko zbyt skrajnym, skłonny jest przypisywać mu większe znaczenie niż poprzednio omówionemu; por. też Hame 2004: 533 p. 62.

²⁶ Hame (2004: 534 i *passim*) uznaje rytuały nagrobne Orestesa i Elektry za 'traditional' i 'legitimate' (mimo ich anachroniczności), kontrastując je z dokonanymi przez Klytajmestrę, które opisuje jako 'aberrant' i 'illegitimate' (534 i *passim*).

Ajschylosa znamionuje go jednak nie tyle gwałtowność co długotrwałość: τίς δ' αἰὲς λᾶσκεις | ὦδ' ἀκόρεστον οἰμωγᾶν (122) to pierwsza wypowiedź Chóru adresowana do Elektry w parodos dramatu.²⁷ Mniej lub bardziej jednoznaczne nawiązania do [persistence] lamentu tytułowej bohaterki pojawiają się wielokrotnie w tekście tragedii (141, 147-52, 375, 1085n). Z kolei, towarzyszące niekiedy tym wypowiedziom negatywne sądy wartościujące niedwuznacznie sugerują, że lament Elektry postrzegany jest jako sprzeczny z przyjętymi normami.²⁸ Warto podkreślić, że tego rodzaju wypowiedzi nie towarzyszyły Ajschyloowskiemu *kommos*. Kolejnym osobliwym, na tle *Ofiarnic*, elementem lamentu Sofoklejskiej Elektry jest brak męskiego adresata: u Ajschylosa towarzyszy mu wszak postanowienie (nie pierwsze tego rodzaju) dokonania zemsty ze strony Orestesa. Lament Elektry Sofoklesa tymczasem pada w próżnię. Orestes, oczywiście, w końcu się pojawia i po radosnym – przede wszystkim ze strony Elektry – *anagnorisis* przystępuje do zemsty. Inaczej niż u Ajschylosa jednak lament nie kanalizuje emocji tu emocji mściciela; Sofoklejski Orestes dość powszechnie postrzegany jest jako bezduszna *machine à tuer*.²⁹ Zemsta, jaką przedstawia ją dramat Sofoklesa, dokonuje się zatem zgodnie z tradycyjnym podziałem ról, zapewne wciąż funkcjonującym w rytualno-religijnym dyskursie klasycznych Aten,³⁰ gdzie kobietom przypada lament, λόγος, mężczyznom zaś przemoc, ἔργον, jednak, jak podkreśla Foley, 'elements that productively united male and female in Aeschylus are [here] repeatedly frustrated'.³¹

Jeszcze dalej posuniętą subwersję owego tradycyjnego podziału ról w akcie zemsty wyraża *Elektra* Eurypidesa. Sam lament³² tytułowej bohaterki jest tu, w porównaniu z dramatem Sofoklesa, ograniczony pod względem czysto ilościowym (112-212, Sofokles: 86-250),³³ co więcej, wraz z wieńczącym liryczną *parodos* οἶμοι γυναῖκες ἐξέβην θρηνημάτων (215) przestaje on w ogóle funkcjonować jako element tragicznej fabuły, podczas gdy u Sofoklesa to właśnie na tym motywie opiera się dramaturgiczna οἰκονομία pierwszego epejsodion:

²⁷ W tekście Elektry Sofoklesa przedstawione są dwa lamente – następujący zaraz po prologu (nad śmiercią Agamemnona) i w epejsodion (1126-1170, nad – rzekomą – śmiercią Orestesa); Wright (1986: 90n) z nie do końca zrozumiałych powodów za lament uznaje jedynie monodię Elektry (86-120) pomijając następujące później liryczne *amoibaion*; na temat antyfonalnego charakteru greckiego lamentu por. Seremetakis 177-213; tego samego aspektu dotyczy podana przez Arystotelesa definicja tragicznego *kommos*: κόμμος δὲ θρηνητικὸς κοινὸς χορὸς καὶ ἀπὸ σκηναῖς (Po. 1452b); por. też Mossman 2005: 358, która (w odniesieniu do tragicznego lamentu Hekabe w E. Tr.) antyfonalną lamentację określa jako 'the most obvious female speech genre'.

²⁸ Seaford (1985: 317) postrzega tę 'anomalously protracted lamentation' jako reakcję na 'perverted and protracted rites of her mother' (El. 277-81), nieco dalej (320) zaznaczając, że rytualna lamentacja, jaką przedstawia ją dramat Sofoklesa, 'has been perverted by both sides into a weapon in a conflict within the kinship group'. Easterling (1987: 20) z kolei uznaje, że Elektra 'is precisely doing her job'; na temat *pathos* tytułowej bohaterki jako leitmotiv Elektry Sofoklesa zob. też Maślanka-Soro 2005: 751nn.

²⁹ Ronnet 1969: 209 (wraz z charakterystyką Orestesa jako takiego – 208).

³⁰ Zob. też McClure 1999b: 44: 'in Greek tragedy as in early epic, ritual lamentation is the principal speech genre of women'.

³¹ 2001: 157; por. też *ibid* 167: 'By putting the traditional male and female roles in vendetta in conflict with each other, the play in a sense fragments and disrupts the coherence of the system of vendetta justice presented by Aeschylus. Female lament plays no role in motivating, directing, or compromising Orestes' action'.

³² Wright (1986: 139) kwalifikuje El. 112-212 jako monodię (sic!) pozbawioną elementów lamentacji; budzi to zrozumiałe zastrzeżenia: 1) za monodię sensu stricto uznać można jedynie 112-166, po której następuje liryczne *amoibaion* tytułowej bohaterki i Chóru, pełniące tutaj funkcję *parodos*; 2) lament Elektry wielokrotnie opisywany jest jako taki (e.g. 126n, 141n, 144-9), Wright wymienia jako jeden z typowych motywów 'full lament' ('description of mourning' 112), por. też na ten temat Reiner 11n (lament ogólnie) i 14 (motywy lamentu w tragedii); warto przy tym dodać, że lament Elektry charakteryzuje również apostrofa do zmarłego (e.g. 122nn) a także bolesne exclamations (e.g. 114), będące kolejnymi topoi tragicznych lamentów. Jako lament monodię Elektry opisuje Lusching 1995: 92nn, 98n.

³³ W odniesieniu do Elektry Eurypidesa wspomnieć trzeba również o lamencie mścicieli nad śmiercią zgładzonej przez nich Klytajmestry (1177-1237).

lament Sofoklejskiej Elektry miał być przyczyną jej uwięzienia (ἐνθα μήποθ' ἡλίου φέγγοσ προσόψεται), co z kolei przedstawione zostaje jako pretekst pierwszej w dramacie wypowiedzi Chryzotemis pod adresem Elektry: οὐδ' ἄν ἐμνήσθην ποτέ, | εἰ μὴ κακὸν μέγιστον εἰς αὐτὴν ἰὸν | ἦκουσ(α) (373nn).³⁴ Nie trzeba dodawać, że próżno szukać w dramacie Eurypidesa, podobnie jak u Sofoklesa, jakiegokolwiek współdziałania kobiecego λόγος trenu z męskim ἔργον przemocy. Elektra oczywiście nakłania Orestesa do zemsty, czyni to jednak nie za pośrednictwem lamentu lecz quasi-retorycznej argumentacji wyrażonej w stychomytii brata i siostry (962-985). Wreszcie, co najistotniejsze, Elektra bierze aktywny udział w samym zgładzeniu Klytajmestry, w owym ἔργον, które u Ajschylosa i Sofoklesa jest domeną mężczyzn.³⁵ W tym kontekście warto zwrócić uwagę na odmienne przedstawienie problemu udziału Elektry w zemście w *Orestesie*. Op. ἔκτεινα μητέρα ΕΛ. ἡψάμην δ' ἐγὼ ξίφους (1235) – wprowadzie te dwie wypowiedzi sugerują wyraźnie sytuację identyczną jak ta przedstawiona w *Elektrze*, pomijając jednak towarzyszące jej wątpliwości tekstualne³⁶ i interpretacyjne,³⁷ jest ona pod tym względem odosobniona w tekście dramatu. Jednoznacznie wyklucza fizyczny udział Elektry w ἔργον wypowiedź Orestesa: σὺ μὲν ἐπένευσας τάδ', εἴργασται δ' ἐμοὶ | μητρῶν αἷμα (284n), podczas gdy słowa Tyndareosa: ἡ [scil. Ἥλέκτρα] τῇ τεκοῦσε σ' ἡγρίωσ' ἐς οὓς ἀεὶ | πέμπουσα μύθους ἐπὶ τὸ δυσμενέστερον | ὄνειδος ἀγγέλλουσα τάγαμέμνονος κτλ. (616nn). Wszak to właśnie opis ὀνειδῆ Ἀγαμέμνονος w wypowiedzi Elektry bezpośrednio poprzedza postanowienie zemsty Ajschyleckiego Orestesa. W relacji Tyndareosa Elektra poprzez swoje μῦθοι nie tyle skłoniła niechętnego mściciela do ἔργον (jak w *Elektrze*) lecz 'rozwścieczyła' go (ἡγρίωσε). Stąd też wypowiedź przypisana jej samej: καὶ γὰρ μετέσχον, οἷα δὲ γυνή, φονοῦ (32) podkreśla, że jej udział w akcie zemsty pozostaje w zgodzie z dyskursem rytualno-religijnym, a także, do pewnego stopnia – moralno-prawnym: kobieta lamentem nakłania swojego κύριος, aby wziął odwet za doznane przez nią krzywdy.

Wreszcie tragiczne zabójczynie: Klytajmestra, Medea, Hekabe, Alkmena, Prokne... Przedstawione w zachowanych bądź zaginionych dramatach postępowanie każdej z tych mścielek pozostawało w jaskrawej sprzeczności tak z dyskursem moralno-prawnym, gdzie kobiety – w znacznej mierze – wykluczone były ze sfery życia publicznego, do której należy również zemsta, jak też z rytualnym, gdzie rola kobiet ograniczała się do sfery λόγος, lamentu, podczas gdy ἔργον, przemoc była domeną mężczyzn. Pierwszym pytaniem, które więc nasuwa się w odniesieniu do tych tragedii jest 'gdzie są mężczyźni, owi «legalni» mściciele, κύριοι tragicznych zabójczyń'.³⁸ W przypadku *Agamemnona*, *Medei* czy zaginionego *Tereusa* Sofoklesa odpowiedź nie nastrocza trudności: to właśnie oni są antagonistami tragicznych mścielek. Teksty zachowanych w całości dramatów przedstawiają jednak ten problem w sposób bardziej zniuansowany.

Przypisana Ajschyleckiej Klytajmestrze wypowiedź: οὐ μοι φόβου μέλαθρον ἐλπίς ἐμπατεῖ, | ἕως ἄν αἴθη πῦρ ἐφ' ἐστίας ἐμῆς | Αἴγισθος (1434nn) niedwuznacznie sugeruje, że to Ajgistos

³⁴ Gdzie ἐμνήσθην odnoszone jest do pierwszych słów Chryzotemis (328n), por. Kamerbeek 1974 ad loc.

³⁵ Istotnym z punktu widzenia aktualnych rozważań jest spostrzeżenie Lusching (1995: 104): 'the gender aspect of the murders, the one (of the man [scil. Aegisthus]), outside the house, carried out only by the men and in the presence of men; the other (of the woman [scil. Clytemnestra]), inside the house, planned and guided by a woman, confirms in a grotesque way the traditional division of labor'.

³⁶ Większość (gorszych) MSS przypisuje drugi hemistych Pyladesowi, *Elektrze* zaś konkludujący wiersz: ἐγὼ δ' ἐπεκέλευσα κτλ. (1235), co jednak jest dysonansem względem następujących później wersów, gdzie hemistychy przypisane są jednoznacznie Orestesowi i *Elektrze*, Pyladesowi zaś całe wiersze.

³⁷ Por. Willink ad loc., który wypowiedź Elektry uznaje za retoryczną hiperbolę.

³⁸ Na brak kontroli tragicznych bohaterek ze strony κύριοι zwraca uwagę Hall 1997 106nn ('every single transgressive woman is temporarily or permanently husbandless'); Easterling (1987, zwł. 23nn) natomiast argumentuje, że obecność wielu postaci kobiecych na scenie posiada zgodną z dyskursem moralno-prawnym motywację.

jest w tym właśnie momencie jej κύριος,³⁹ a zapewne również, że był nim już wcześniej: ὡς τὸ πρόσθεν εὖ φρονῶν ἐμοί (1436). Jak już zaznaczono wcześniej, status Ajgistosa jako κύριος οἴκου Atrydów, zostaje zakwestionowany w *Ofiarnicach*, gdzie przedstawiony on jest nie tyle jako pan domu, co wkradający się doń cudzołożnik. To jednak nie jedyny locus, w którym status Ajgistosa podlega problematyzacji. Jeszcze bardziej wymowny jest pod tym względem tekst *Agamemnona* i, być może, wpisany weń spektakl. Mimo iż Ajgistos przedstawiany jest implicite jako κύριος οἴκου, to jednak Klytajmestra dokonuje zemsty; to odwrócenie, lub przynajmniej pomieszanie, ról explicite podkreślone zostaje w przypisanej Chórowi wypowiedzi adresowanej właśnie do Ajgistosa: τί δὴ τὸν ἄνδρα τόνδ' ἀπὸ ψυχῆς κακῆς | οὐκ αὐτὸς ἡνάριζες, ἀλλὰ σὺν γυνή | χώρας μίασμα καὶ θεῶν ἐγχωρίων, | ἔκτειν(ε); 1(1643nn).⁴⁰ Ajgistos w przypisanej jemu samemu wypowiedzi przedstawiany jest jako ῥαφεὺς φόνου (1604), co, jak podkreśla Fraenkel (3.758) sugeruje 'crafty plotting' zabójstwa w przeciwieństwie do jego fizycznego 'dokonania' implikowanego pojęciem τέκτων odnoszącym się do Klytajmestry (1406).⁴¹ 'Planowanie' explicite przeciwstawione zostaje 'wykonaniu' w kolejnej wypowiedzi Chóru: ὅς οὖς, ἐπειδὴ τῷδ' ἐβούλευσας μόρον, | δρᾶσαι τόδ' ἔργον οὐκ ἔτλης αὐτοκτόνως (1634n). Ajgistos wprawdzie nie przebywa w domu,⁴² gdy Klytajmestra dokonuje zemsty i następnie w quasi-sądowych *rheseis* publicznie broni swego stanowiska,⁴³ mimo to jego nieobecność przy ἔργον, połączona z następującą później *facundia* (por. ὑβρίζειν 1612) stanowi kolejną sugestię pomieszania ról męskiego i żeńskiego protagonisty aktu zemsty. Stąd też obelżywa wypowiedź Chóru: γύναι, σὺ (...) ἀνδρὶ στρατηγῷ τόνδ' ἐβούλευσας μόρον; (1627) obok najbardziej oczywistego znaczenia (γυνή, οἰκουρός przeciwstawione οἱ ἦκοντες ἐκ μάχης i ἀνὴρ στρατηγός) odnosić się może właśnie do owego odróżnicowania, gdzie Klytajmestra kobieta o ἀνδρόβουλον κέαρ (11) pełni rolę przypisywaną w rytualnym dyskursie mężczyznom, Ajgistos zaś, mężczyzna o θήλεια φρήν (Cho. 305) – kobietom.⁴⁴ Nie trzeba dodawać, że nigdzie w tekście *Agamemnona* postaci Klytajmestry nie zostaje przypisany lament – nad śmiercią Ifigenii. Dla postaci takiej jak Klytajmestra, kobiety 'o męskim sercu', mścicielki, zabójczyni męża, nie ma miejsca w dyskursie moralno-prawnym oraz rytualnym klasycznych Aten. Być może zatem z tym właśnie aspektem tej postaci wiąże się jej – negatywna, (pseudo)katachrestyczna – ewaluacja, gdzie przedstawiana jest ona jako *mirum* – czy też raczej *monstrum* – *naturae*.⁴⁵ Zapewne również z obrazem kobiety-mścicielki powiązać należy metaforę medyczno-psychologiczną, niedwuznaczne sugestie szaleństwa Klytajmestry przypisane Chórowi w odnoszącym się do bohaterki stwierdzeniu φονολιβεῖ τύχα φρήν ἐπιμαίνεται (1427) oraz w adresowanym do niej pytaniu τί κακὸν ὦ γύναι χθονότρεφες ἔδανδὸν κτλ. (1407nn).⁴⁶ W

³⁹ Por. Fraenkel 3.677: 'in ascribing to Aegisthus the αἰθεῖν πῦρ κτλ. Clytemnestra assigns to him the position of the legitimate lord of the house.', co też potwierdzają (cytując Fraenkel) Denniston-Page.

⁴⁰ Odwrócenie ról podkreśla zaproponowana przez Spanheima (Page app crit.) emendacja lekcji MSS σὺν: ἀλλὰ νιν γυνή κτλ.; koniekturę tę przyjmuje Fraenkel, który uważa, że 'σὺν destroys the antithesis'. *Recentiores* (Page, West) preferują jednak lekcję MSS.

⁴¹ Denniston-Page zwracają uwagę na paralelnie: δίκαιος ῥαφεὺς i δικάια τέκτων.

⁴² Θυραῖος ὢν (1608), por. Fraenkel 3.760; Denniston-Page ad loc.; Taplin 1977: 329.

⁴³ Co jeszcze silniej uwydatniałoby odwrócenie ról: Aigistos – οἶκος, Klytajmestra – πόλις.

⁴⁴ Wohl 1998: 103: 'As an illegitimate ruler, a stay-at-home associated with deceit and sexuality, Aegisthus is effeminized; with Clytemnestra as ruler, Aegisthus becomes, as the chorus says, «a woman»'

⁴⁵ Por. Wohl 1998: 103: 'Clytemnestra's regency during her husband's absence is represented as an aberration and an abomination in both sexual and political terms'; Hall 1997: 107 'the most transgressive woman in extant tragedy'.

⁴⁶ Por. Fraenkel 3.662n: 'the chorus regard Clytemnestra's attitude as madness and therefore conclude it must have been caused by taking φάρμακα'; jako peryfrazę szaleństwa wersy te odczytują też Denniston – Page (ad loc.).

podobnym duchu interpretować można profetyczną wizję Kassandry, gdzie Klytajmestra opisana zostaje wyrażeniem *θυίουσα* "Αἶδου μήτηρ (1235).⁴⁷

Wzajemne relacje antagonistów *Medei* Eurypidesa, tytułowej bohaterki i jej męża, Jazona również nie przywodzą na myśl typowych stosunków, które, w świetle dyskursu moralno-prawnego V wieku, panowały w attyckich *οἶκοι*. Wprawdzie przypisana tytułowej bohaterce wypowiedź: *γυναικῆς ἔσμεν ἀθλιώτατον φυτόν | ἄς πρῶτα μὲν δεῖ χρημάτων ὑπερβολῇ | πόσιν πρίασθαι, δεσπότην τε σώματος | λαβεῖν* (230-234) wyraża reewaluację – z punktu widzenia kobiet – obrazu stosunków małżeńskich, jakimi przedstawiał je – męski – dyskurs moralno-prawny,⁴⁸ emfaticznie, jako *universale pro concreto*, wydaje się ona jednak podkreślać typową dla tego właśnie dyskursu zależność *Medei* od Jazona.⁴⁹ Z drugiej strony jednak obraz przedstawionego w tragedii związku obydwu antagonistów wydaje się sprzeczny z tym, jaki funkcjonował w owym dyskursie: małżeństwo Jazona i *Medei* jest małżeństwem Greka z 'barbarzynką' (por. 256, 536, 591, 1330), co powszechnie interpretuje się jako aluzję do delegalizacji związków Ateńczyków z nie-Atenkami; co więcej sposób zawarcia owego związku oraz związane z tym relacje mąż – żona, jakimi przedstawia je tekst tragedii wydają się subwersją obrazu małżeńskich stosunków, rysującego się w dyskursie moralno-prawnym klasycznych Aten. Tutaj małżeństwo oznaczało 'przekazanie' kobiety pod władzę nowego *κύριος* (męża) przez poprzedniego, rodowego (ojciec, brat etc.). Tymczasem związek *Medei* i Jazona był popartym przysięgami 'kontraktem' między *nią samą* a mężem.⁵⁰ Ich relacje nie mają zaś charakteru hierarchicznej dominacji i submisji lecz opierają się, jak już zaznaczono, na egalitarnych (i arystokratycznych) pryncypiach wzajemności, *χάρις*. Wreszcie, co najistotniejsze, w chwili dokonania zemsty *Medea* przedstawiona zostaje jako *ἔρημος*, *ἄπολις* (225), *φίλων ἔρημος* (513); jej opuszczenie, osamotnienie – nie może wszak wrócić do własnej rodziny, co w sytuacji rozwodu było praktyką w klasycznych Atenach – determinuje jej niezależność.⁵¹ Wprawdzie znajduje ona nowe oparcie w osobie Ajgeusa, jej relacje z nim jednak oparte są na tych samych zasadach, jak te, które pogwałcił Jazon: *χάρις* (719) i *ὅρκοι* (731-55). Zemsta *Medei* to, oczywiście, *domena ἔργων*; warto jednak podkreślić, że *parodos* dramatu towarzyszy lament tytułowej bohaterki.⁵² Tym samym na akt zemsty *Medei* składa zarazem kobiecy *λόγος* jak też męskie *ἔργων*. *Medeę*-mścicielkę znamionuje zatem ta sama ambiwalencja, która charakteryzowała tę postać jako małżonkę.⁵³ Jako mścicielka-dzieciobójczyni wreszcie *Medea* porównana

⁴⁷ Lekcja *Westa* (*θυίουσαν*); MSS zawierają mniej jednoznaczne *θύουσιν*, które oznaczać może zarówno 'szalejąca' (LSJ B) jak też 'składająca w ofierze' (LSJ A), v. i; na temat interpretacji wyrażenia "Αἶδου μήτηρ por. Fraenkel 3.569-72.

⁴⁸ Mastronarde (2002 ad loc.) z kolei wskazuje na subwersję 'traditional wisdom' wyrażonej np. w *Il.* 17.446: *οὐ μὲν γὰρ τί ποῦ ἐστὶν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς | πάντων*.

⁴⁹ Por. Pucci 1980: 63-7, który dostrzega tu 'venting criticism of marriage as a male-controlled institution'; Bongie (1977: 36) z kolei podkreśla, że *Medea* w tym miejscu 'chooses deliberately to identify herself with the common lot of women', mimo iż (co jest antycypacją dalszych rozważań w tej części) jej status jako małżonki Jazona dalece różni się od owego 'common lot'; podobnie też Easterling 2003: 191 'how much (...) of what she says to the Chorus is special pleading, designed to make them promise to keep her secret'.

⁵⁰ Por. Flory 1978: 70: 'No Athenian woman could enter into such a contract on her own behalf (...) The pledges (possibly with a handclasp [por. *Med.* 21, 496]) attendant upon a betrothal (*ἐγγύη*) passed between prospective groom and father-in-law, not between man and a woman'; por. też Mueller 2001 passim (zwł. 73n) i Mastronarde 2002: 9; więcej na temat *ἐγγύη* por. Pomeroy 1997: 36; Patterson 1998: 109n; na temat problematyzacji owej 'wymiany' kobiet w dyskursie tragicznym por. Wohl 1998: xiii-xxvii.

⁵¹ Por. Foley 2001: 243; Easterling (2003: 191) podkreśla jednak, że zgodnie z narracją to sama *Medea* zgładziła swojego brata i zdradziła swoją rodzinę.

⁵² Naturalnie trudno uznać to za lament *sensu stricto*, jako że ten towarzyszył rytuałom pogrzebowym. Pierwsze wypowiedzi *Medei* określają jako 'lamentation' Burnett (1973: 21)

⁵³ Za najbardziej wyrazistą manifestację tej ambiwalencji niektórzy uznają słynny monolog tytułowej bohaterki (1019-80), por. Foley 1989: 62n (= Foley 2001: 245n), za Burnett 1973: 22n (choć interpretacja tej ostatniej, jakoby dokonując dzieciobójstwa 'Medea the erinyes punishes the woman Medea, much as Oedipus

zostaje do Ἰὼ μανειῖσα ἐκ θεῶν (1284), co można odczytać jako kolejną instancję asocjacji zemsty kobiety i szaleństwa, sugerującego odwrócenie kulturowego i moralnego porządku. Tytułowa bohaterka *Hekabe* również sama dopuszcza się przemocy dokonując ἔργων aktu zemsty. Truizmem byłoby jednak podkreślać, że jej status, jakim przedstawia go tekst dramatu, diametralnie różni się od omówionych dotąd – Ajschylejskiej Klytajmestry i Medei. Hekabe, podobnie jak opuszczona przez Jazona Medea, opisana zostaje jako ἄπολις, ἔρημος (811); jej rodowych κύριοι już nie ma, zaś ostatni męski potomek zgładzony zostaje przez Polymestora. Jako przypisana Agamemnonowi niewolnica stanowi jednak część jego οἶκος i to on właśnie funkcjonuje tu jako jej κύριος, który powinien dochodzić jej krzywdy, zwłaszcza w przypadku zabójstwa.⁵⁴ W przeciwieństwie jednak do sytuacji, w której ginie krewny κυρίου, na tym ostatnim nie spoczywa moralny obowiązek dochodzenia śmierci niewolnika; powinność ta dotyczyła natomiast krewnych ofiary, co jednak nie oznacza dochodzenia jego śmierci przed trybunałem, lecz jedynie apel do jego pana o tego rodzaju przedsięwzięcie. Fabuła *Hekabe* wydaje się sugerować osobliwą wariację, odwrócenie tego elementu dyskursu moralno-prawnego, gdzie to krewny niewolnika jest ofiarą, ten ostatni zaś domaga się od swego pana dochodzenia jego zabójstwa. Tak czy inaczej funkcjonujący tu jako κύριος Hekabe Agamemnon nie podejmuje się dochodzenia jej krzywdy, nie wzbraniając jednocześnie jej samej jakiejkolwiek akcji.⁵⁵ Mimo to zemsta Hekabe pozostaje zemstą kobiety – i do tego jeszcze niewolnicy. Niewątpliwie stoi to w sprzeczności z pryncypiami ateńskiego dyskursu moralno-prawnego, niezależnie od okoliczności, które πρὸς ἔργον Hekabe popchnęły. Jej zemsta, jako ἔργον kobiety, mimo wszystko jawić się może odwróceniem porządku na którym opierał się ów dyskurs. Być może aluzją do tego właśnie obrazu kobiety mścicielki jest przypisany Polymestorowi ‘ψόγος γυναικῶν’ (1178-82) oraz jego skarga: οἶμοι, γυναικός, μὲν ὡς ἔοιχ’ ἡσώμενος | δούλης ὑφέξω τοῖς κακίοσιν δίκην (1252n). Podobną sugestię wyrażać może wypowiedź przypisana samej Hekabe, gdzie planowana zemsta porównana zostaje do Αἴμυιον κακόν oraz do zbrodni Danaid (886nn); co więcej, parable te funkcjonują tu właśnie jako egzemplifikacje skutecznego odwetu kobiet, mitologiczne chreje służące udowodnieniu możliwości Hekabe i jej trojańskich współpracownic wobec pełnego wątpliwości Agamemnona.⁵⁶ Wreszcie kolejna instancja asocjacji kobiecej zemsty i szaleństwa: w przypisanym Polymestorowi lirycznym lamencie już po oślepieniu i śmierci jego dzieci mścicielki (Trojanki i Hekabe) opisane zostają wyrażeniem Βάκχαι “Αἶδου,⁵⁷ co może też sugerować jakąś analogię z opisem Aschylejskiej Klytajmestry jako θυίουςα “Αἶδου μήτηρ.

the servant of Apollo punished the incestuous man’ wydaje się nieco na wyrost) oraz A. Dihle, *Euripides’ «Medea»*, Heidelberg 1977.

⁵⁴ Akt ὕβρις względem niewolnika podlegał w klasycznych Atenach γραφή ὕβρεως, co oznaczało, że sprawcę oskarżyć mógł ὁ βουλόμενος Ἀθηναίων.

⁵⁵ Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na gotowość Agamemnona do wyzwolenia Hekabe (...). Daitz (1971: 220n) z kolei zwraca uwagę na semantyczną (i nie tylko) dialektykę Pan – Niewolnik towarzyszącą dialogowi Agamemnona i Hekabe: Agamemnon najpierw wyraża gotowość wyzwolenia Hekabe (755n), następnie zaś, po uniku (motywowanym lękiem przed opinią wojska) ze strony tego pierwszego, Hekabe z kolei ‘wyzwala’ jego samego ἐγὼ σε θήσω τοῦδ’ ἐλεύθερον φόβου (869).

⁵⁶ Na ten właśnie aspekt potencjalnie negatywnej ewaluacji zemsty Hekabe (w aspekcie pragmatycznym) zwracają uwagę min. Foley 2001: 285n oraz Matthiessen 2002: 112; w tym kontekście warto też zwrócić uwagę na odnoszące się do 968, 975 i 1016 spostrzeżenie Rabinowitza (1993: 121): ‘Hekabe is rendered even more frightening by her use of socially prescribed feminine behavior as a deceptive mask’.

⁵⁷ ‘hellish Bacchantes’ – Collard 1991 ad loc.

11. SACRUM I PRZEMOC

W wydanym niedawno opracowaniu Sourvinou-Inwood (2003) dowodzi, że tragedie greckie – a chodzi tu przede wszystkim o tragedie Ajschylosa i wybrane dramaty Eurypidesa – ‘artykułują’ swoje znaczenie za pośrednictwem religijnych rytuałów.¹ W wielu z nich – za najbardziej wyrazisty przykład służyć mogą *Ofiarnice* – rytuał funkcjonuje wręcz jako kluczowy element tragicznej narracji, tragicznego *mythos*. Przekładając to na język naszych rozważań należałoby powiedzieć, że dyskursywny charakter tekstów dramatów obejmuje również sferę rytuałów i religii Ateńczyków. Jak już wiadomo, aspekt ten odgrywa prominentną rolę w języku, tj. w semantyce, moralnej ewaluacji; w chwili obecnej natomiast przedmiotem analizy będzie wymiar pragmatyczny owego rytualno-religijnego dyskursu.

Trawestując opinię Sourvinou-Inwood można powiedzieć, że tragiczna zemsta artykułowana jest za pośrednictwem aluzji do rozmaitych rytuałów, wyrażonych na różne sposoby. Dla celu aktualnych rozważań wygodnie będzie rozróżnić dwa podstawowe aspekty funkcjonowania dyskursu rytualnego w dyskursie tragicznym: na planie ‘narratologicznym’ oraz ‘retorycznym’. W tym pierwszym aspekcie, jak nietrudno się domyślić, rytuał stanowi element tragicznej narracji, jest jednym z dramatycznych ‘zdarzeń’ składających się na fabułę. Najbardziej wyrazistymi przykładami takiego właśnie funkcjonowania rytuału w dyskursie tragicznym są *Błagalnice* – zarówno te Ajschylosa, jak też Eurypidesa – gdzie cały *mythos* koncentruje się wokół rytuału hikezji, czy też *Ifigenia Aulidzka*, której fabuła z kolei zdominowana jest przez rytuał ofiarniczy. Na planie ‘retorycznym’ z kolei dyskurs rytualny przenika się z dyskursem tragicznym metaforycznie, przy czym i tu mówić można o dwóch jego aspektach, tradycyjnie rozróżnianych w teorii retoryki: *in verbis singulis* oraz *in verbis coniunctis* (Quint., *Inst.* 8.1.1) lub też: *verborum exornatio* i *sententiarum exornatio* (*Rhet. Her.* 4.18).² Rytualna metaforyka *in verbis singulis* wyraża się w zastępowaniu poszczególnych *verba propria* (odnoszących się do zdarzeń skądinąd nie związanych ze sferą rytuału) pojęciami związanymi z tym właśnie dyskursem. Przykładem może być tutaj wypowiedź Elektry w *Orestesie*: ἐξέθυσ’ ὁ Φοῖβος ἡμᾶς (191), będąca – hiperboliczną – metaforą porzucenia mścicieli Agamemnona przez Apollina;³ to (rzekome, jak się okazuje w *exodos* dramatu) porzucenie samo w sobie, naturalnie nie ma nic wspólnego z rytuałem ofiarniczym (θυσία). Z kolei jako przykład rozbudowanej metaforyki rytualnej w zakresie *sententiarum exornatio* funkcjonować może, według niektórych, rozbudowana aluzja do rytuału ‘kozła ofiarnego’ (farmakosa) wyrażająca się całą fabułą (mitem?) *Króla Edypa*.⁴

Elektra Eurypidesa. Wśród wielu zarzutów wysuwanych przez krytyków pod adresem tak postaci jak też postępowania mścicieli w *Elektrze* Eurypidesa szczególne znaczenie przypisuje się rytualnym okolicznościom towarzyszącym zgładzeniu zarówno Ajgistosa jak i

¹ Sourvinou-Inwood 2003; por. też Sourvinou-Inwood 2005: 295n

² Te dwa podziały nakładają się na siebie o tyle, że jako *verborum exornatio* funkcjonuje *ornatus in verbis singulis* oraz *figurae elocutionis ornatus in verbis coniunctis*, podczas gdy jako *sententiarum exornatio* – *figurae sententiae ornatus in verbis coniunctis*, por. Lausberg 308.

³ Gibert 2003: 166; ‘maximum expression to Apollo’s cruelty’.

⁴ Tak Girard 1993: 95-163 i Vernant – Vidal-Naquet 1972: 101-131; contra Drew-Griffith 1993. Spośród narracyjnych elementów które nie podlegają wątpliwości i jednocześnie wydają się sugerować rytuał kozła ofiarnego wymienić należy: μίσσρα oraz uwolnienie Teb od nich wraz z odejściem Edypa (Edyp-farmakos: Girard 1993: Vernant – Vidal-Naquet 1972: 111n; rytuał farmakosa: Bremmer 1983: 301; Hughes 1991: 140nn, 151n); graniczny i ambiwaletny status Edypa jako króla – nędzarza, wybawcy – zbrodniarza, parrycydy i kazirodcy (Edyp-farmakos: Girard 1993: 106nn 131nn, Vernant – Vidal-Naquet 1972: 122n; Segal 1982: 42-5; rytuał farmakosa: Bremmer 1983: 303nn); na temat rytuałów farmakosa w greckich poleis zob. Hughes 1991: 139-165; Bremmer 1983, Burkert 1985: 82-84 (który Edypa również zalicza do mitycznych *pharmakoi*, 84).

Klytajmestry.⁵ Ten pierwszy zabity zostaje podczas dokonywanego ἐν ἄγοις *sacrificium* wołów (βουθυτεῖν, 635, 785, 805; βουσαφαγεῖν, 627), bliżej nieokreślonego (οὐκ οἶδα, 627) rytuału kurotroficznego (τροφεία παίδων ἢ πρὸ μέλλοντος τόκου, 626)⁶ ku czci nimf (Νύμφαι πετραῖαι, 805). Rytuał ten, jak argumentują niektórzy, podlega w narracji posłańca wynaturzeniu (*perversion*) w rozmaitych jego aspektach. Przede wszystkim towarzyszy mu zabójstwo, nierytualna przemoc, przemoc przynależna sferze *profanum*, nie zaś *sacrum*. Zgodnie z 'ewolucyjnymi' teoriami rytuału, w szczególności zaś rytuału ofiarniczego, pomieszanie tych dwóch kategorii neguje podstawową jego funkcję, którą było powstrzymywanie przemocy poprzez jej sakralizację i 'kanalizację' na właściwej *victima*. Tyle antropologia. Źródła literackie jednak nie potwierdzają jednoznacznie takiego właśnie odczytywania niesakralnego zabójstwa, które towarzyszyłoby rytuałowi ofiarniczemu.⁷ Co więcej, herosi ateńskiej demokracji, Harmodios i Aristogeiton, w znanym skolion są sławieni za zgładzenie 'tyrana' Hipparcha właśnie Ἀθηναίης ἐν θυσίαις (PMG 895). Trudno więc jednoznacznie uznać okoliczności zabicia Ajgistosa za obciążające Orestesa; wprowadzić można, odwołując się do głęboko zakorzenionego w filologii klasycznej biografizmu-intencjonalizmu, przyjąć, że gdyby 'Eurypides zamierzał' przedstawić zgładzenie Ajgistosa jako akt nie budzący moralnych wątpliwości, to towarzyszące mu okoliczności nie byłyby tak dwuznaczne,⁸ warto jednak pamiętać, że sięgająca Odysei tradycja mityczna wiązała zgładzenie Agamemnona przez Ajgistosa również z ofiarą bądź nawet rytuałem ofiarniczym.⁹ W tym kontekście zabicie zabójcy Agamemnona podczas przygotowywania ofiarnej δαίς (637, por. też θοίνη: 641, 785, 836, por. też 638) mogłoby funkcjonować jako osobliwa wariacja na temat Ajschylejskiej *lex talionis*: ὥς ἂν δόλῳ κτείναντες ἄνδρα τίμιον | δόλῳ γε καὶ ληφθῶσιν, ἐν ταύτῳ βρόχῳ | θανόντες (Cho. 556nn).

Mimo wątpliwości dotyczących etycznego wymiaru zabójstwa podczas rytuału ofiarniczego krytycy Elektry dość jednomyślnie uznają sam opis zgładzenia Ajgistosa za 'wyjątkowo drastyczny: ὄνυχας ἔπ' ἄκρους σταῖς κασίγνητος σέθεν | ἐς σφονδύλους ἔπαισε, νωτιαῖα δὲ | ἔρρηξεν ἄρθρα: πᾶν δὲ σῶμ' ἄνω κάτω | ἥσπαιρεν ἠλέλιξε δυσθνήσκων φόνῳ (840-3).¹⁰ Już

⁵ E. g. Łanowski 1969: lvi; Rivier 1975: 119n; Fisher 1992: 433; contra: Basta-Donzelli 1978: 157; Lloyd 1986: 15n; Cropp 1991: , Burnett 1998: Matthiessen 2002: 131; Pelling (2005: 85) podkreśla problematyczny charakter tego zdarzenia dramatycznego nie identyfikując się jednak z jednoznacznym potępieniem Orestesa; obszerną dyskusję problemu, wraz z wyczerpującym omówieniem (dotychczasowej) literatury przedstawia Porter 1990, który powstrzymując się od jednoznacznego potępienia podkreśla problematyczne aspekty zemsty Orestesa (zestawiając ją ze zgładzeniem Apsytosa w A. R. 4.464-74).

⁶ Por. Larson 2001: 43: 'Aegisthus expects the nymphs, as kurotrophic deities, to aid in the care of his young sons by Clytemnestra or to further his dynastic hopes through the conception of additional offspring'; zob. też Cropp 1991 ad 625; nimfy jako bóstwa kurotroficzne – por. Larson 2001: 30, 86, 153; ogólnie na temat bóstw kurotroficznych zob. Jeanmaire 183-196.

⁷ Parker 1983: 159n ('murder at a festival is not explicitly identified as *agos* in our sources'), Lloyd 1986: 16. Wskazane przez tych badaczy passusy budzą jednak wątpliwości, jako że dotyczą albo samej tragedii (wynaturzenie rytuału jest jedną z charakterystycznych cech tragicznego dyskursu) lub też dyskursu mityczno-historycznego (e.g. Ephor. 70.216 FGH, Diod. 14.12.3, Plut. *Timol.* 16.5n), którego związki z tragedią są, jak zaznaczono wyżej, na przykładzie Herodota, nader wyraźne. Porter 1990: 279 z kolei uważa, że wspomniane fragmenty historyków w rzeczywistości przedstawiają 'deeds of thoroughgoing villains whose acts are shown (either directly or by inference) to render them subject to gods' anger'.

⁸ Por. Easterling 1988: 101: 'the killing of the usurper and adulterer Aegisthus, which could have been presented as a legitimate act of punishment, is made deeply problematic'.

⁹ Od. 4.534n, 11.410n (4.353 = 11.411); por. Seaford 1989: 87 p. 2; Cropp 1991: 154; Matthiessen 2002: 131. Wprawdzie obydwie te passusy przedstawiają rytualną ucztę, δαίς, jako okoliczność towarzyszącą zgładzeniu Agamemnona (δαῖτα πένεσθαι (4.531), δειπνίσσας), jednak metafora zwierzęca: ὥς (...) βοῦν ἐπὶ φάτῃ, jak się wydaje, jest raczej przysłowiowym wyrażeniem 'of ease and comfort' (LSJ s.v. φάτῃ I.2) niż aluzją do rytuału ofiarniczego.

¹⁰ ἠλέλιξε (w znaczeniu 'whirl round' etc., LSJ s.v. A!; por. Cropp 1991 ad loc., Slings 1997: 157) jest emendacją lekcji MS ἠλέλαξεν ('cry, shout', podobnie jak ἐλελίξω LSJ B); Easterling (1988: 104) natomiast, przyjmując lekcję MS, argumentuje: 'if ἠλάλαξε can mean «shrieked» here, the sense of ritual outrage persists, in the fact

pierwszy wers tego opisu sugerować może analogie z rytuałem ofiarniczym. Jak argumentuje Porter, ofiarnik stający 'na palcach' (δρυχας ἔπ' ἄκρους στὰς) unosząc nad głową topór, którym zada zwierzęciu pierwszy cios, był typowym 'obrazem' w greckim dyskursie rytualnym.¹¹ Cofnijmy się jednak nieco w chronologii tej narracji. Orestes, oprawiwszy na zaproszenie Ajgistosa zwierzę ofiarne, żąda innego noża: zamiast prostej (ὀρθή σφαγίς)¹² Δωρίς zakrzywioną Φθιάς κοπίς. Skąd ta zamiana? Zapewne ma ona jakiś związek z podstępem Orestesa, który udaje tu wszak wędrowca z Tessalii.¹³ Jeden i drugi nóż uznać można za narzędzia ofiarne, choć, jeśli przyjąć, iż pierwsza Δωρίς rzeczywiście była prostą σφαγίς, to zamiana na zakrzywioną κοπίς znajduje swoje odzwierciedlenie w źródłach ikonograficznych, gdzie oprawianie zwierząt ofiarnych dokonywane jest za pomocą narzędzi o takim właśnie kształcie.¹⁴ Niezależnie od znaczenia, jakie nieść może ten konkretny epizod, trzeba podkreślić, że w całej narracji Orestes przedstawiony zostaje jako ἄρταμος (ὅστις ταῦρον ἄρταμει καλῶς, 816), który to termin z kolei identyfikowany jest z pojęciem μάγειρος, denotującym (rytualnego) rzeźnika-kucharza¹⁵ (w komedii nowej wyrażnie w tym ostatnim znaczeniu). W ten właśnie sposób to pierwsze określenie objaśnia glosa do Opp. H. 2.622: ἄρταμος πᾶς σφαγεὺς καὶ φονεὺς, κυρίως δ' ὁ μάγειρος, ὁ κατ' ἄρθρα τέμνων. Jeśli zestawić ją z Platońskim διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ (Phdr. 265), to w opisie zgładzenia Ajgistosa (νωτιαῖα δὲ ἔρρηξεν ἄρθρα) można dostrzec responsję asocjacji, która prawdopodobnie funkcjonowała w ateńskim dyskursie rytualnym: μάγειρος / ἄρταμος – (κατ') ἄρθρα τέμνειν / ῥηγνύναι. Wypowiedź posłańca zatem nie tylko przedstawia zgładzenie Ajgistosa w narracyjnym kontekście rytuału: samo to zdarzenie opisywane jest również za pomocą rytualnej metaforyki – i to zarówno na poziomie *verborum* (ἄρθρα) jak i *sententiarum*. Orestes-mściciel jest tu zarazem ofiarnikiem μάγειρος-ἄρταμος, zaś Ajgistos – ofiarą, dosłownie, w znaczeniu rytualnym.¹⁶ Opis ten sugeruje zarazem wynaturzenie rytuału ofiarniczego, pomieszanie pojęć i koncepcji zwierzęcia ofiarnego i człowieka (który sam dopiero co był ofiarnikiem!), zabitego i żywego, mięsa i ciała...

Niektórzy zwracają również uwagę na naruszenie jeszcze innego religijnego tabu, w opisie zgładzenia Ajgistosa: 'rytualnej przyjaźni', *xenia*.¹⁷ Rzeczywiście, w narracji posłańca, Ajgistos tym właśnie pojęciem zwraca się do Orestesa (779, 791, 817, 831); warto jednak pamiętać o jego wieloznaczności: oprócz opisu podmiotów połączonych więzami 'rytualnej

of Aegisthus' crying out as he is killed. At «normal» sacrifices it was most important that the victims should not cry, since they were supposed to be going willingly to the sacrifice'

¹¹ Porter 1990: 168-75, jedynym 'mocnym' dowodem jest jednak waza flyakowa z IV wieku, przedstawiająca komiczną interpretację mitu narodzin Heleny (rozłupania jaja, tu – toporem); rozważania te odnoszą się do rytuału βουφονία; warto jednak podkreślić, że ofiarnego wołu zabijało dwóch ofiarników, z których pierwszy, βουτύπος, powalał zwierzę ciosem topora (πέλεκυς), drugi zaś następnie podcinał mu gardło nożem (μάχαιρα), por. Burkert 1983: 138nn; Durand 1979: 177n. Orestes jako quasi- βουτύπος posługuje się tutaj ofiarnym nożem.

¹² Tj. jeśli uznamy, że Ajgistos zabijając zwierzę posługuje się tym samym narzędziem, którym następnie Orestes oprawiając je (tak Denniston 1939 ad 837).

¹³ Denniston (1939 ad 837) sugeruje, że 'Orestes wants to get a heavier weapon in his hand'.

¹⁴ Por. Durand 1979: 161n (fig. 7,8) i 164 (fig. 16, 18). Opisując nóż ofiarny używa on jednak wyłącznie terminu μάχαιρα (152n).

¹⁵ 'Boucher-cuisinier-sacrificateur', Detienne 1979: 21; Durand 1979: 152.

¹⁶ Por. Porter 1990: 265n: 'Euripides cleverly presents Orestes' killing of Aegisthus as a perverse sacrifice: his hero stikes his victim in the back with a *sacrificial cleaver* [JK] while the latter is bending over the entrails of an earlier, *more conventional victim* [JK]'; nieco dalej (277) badacz ten argumentuje, że zgładzenie Ajgistosa funkcjonuje jako aluzja do konkretnego rytuału βουφονία (który zresztą, na mniejszą skalę niż w klasycznych Atenach, przedstawiony zostaje w narracji) 'with Aegisthus assuming the role of the ox'; zob. też Henrichs 2000: 178: 'In th *Elektra*, an animal sacrifice turns into a human sacrifice, or normalcy into sacrificial chaos'.

¹⁷ Por. Easterling 1988: 104 the 'rules of hospitality are grossly violated, and it is hard to think of anything more shocking – ritually as well as morally – than for a guest to kill his host at the shared feast'.

przyjaźni' denotować ono może również po prostu 'cudzoziemca', 'obcego'.¹⁸ W tym właśnie drugim znaczeniu funkcjonuje ono w wypowiedzi przypisanej w *oratio recta* Orestesowi: εἰ δὲ ξένους ἀστοῖσι συνθύειν χρεών (795), o czym przesądza jukstapozycja pojęć ἀστοί i ξένοι. W tym kontekście warto też podkreślić przedstawioną w narracji postać odmowę ze strony Orestesa poddania się rytualnemu oczyszczeniu, poprzedzającemu ofiarę (λούτρ' ὡς τάχιστα τοῖς ξένοις τις αἰρέτω, | ὡς ἀμφὶ βωμὸν στῶσι χερνίβων πέλας); jako pretekst podaje on wcześniejsze oczyszczenie w strumieniu: ἀρτίως ἡγνίσμεθα | λουτροῖσι καθαροῖς ποταμίων ρείθρων ἄπο (793n). To symboliczne oczyszczenie (χέρνιψ) jednocześnie uczestników ofiary wyznaczając zarazem sferę *sacrum*.¹⁹ Tym samym odmowa poddania się temu konkretnemu rytuałowi wyklucza niejako Orestesa z 'właściwego' uczestnictwa w ofierze, co z kolei można odczytywać jako atenuację – ewentualnego – wynaturzenia rytuału ofiarniczego.²⁰

Rytuał jako zdarzenie towarzyszy również narracji przedstawiającej zabójstwo Klytajmestry. Tym razem jednak, jak wiadomo, funkcjonuje on wyłącznie jako fałszywy pretekst, element intrygi mścicieli – mścicielki – mający na celu doprowadzić ofiarę w ręce jej – i jej brata. Rzekomy obrządek tym razem związany jest z katartyką (ἀγνεύειν λεχῶ, 654): w tym celu Klytajmestra dokonać ma bliżej nieokreślonych θύσαι (1125, 1133, 1137, 1141) w związku z dziesiątym dniem (654, 1126),²¹ jaki upłynął od rzekomego rozwiązania Elektry. W dyskursie religijnym klasycznych Aten poród postrzegany był jako źródło rytualnej nieczystości, przy czym trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy wiązała się ona bezpośrednio z osobą położnicy czy też z domem, w którym miał on miejsce. Spośród czynności kultowych związanych w starożytnych Atenach z porodem znane są dwa lub trzy rytuały: nadanie dziecku imienia oraz tzw. ἀμφιδρόμια;²² niektórzy wymieniają również γενέθλια.²³ W przypadku tej ostatniej uroczystości, jeśli rzeczywiście γενέθλια było świętem na cześć narodzin, z całą pewnością można mówić o ofiarach i następującej po nich uczcie (e.g. E. *Ion* 653nn). Trudno jednak wiązać tego rodzaju uroczystość z 'porodową' katartyką: dzień rozwiązania z całą pewnością nie mógł jeszcze być dniem oczyszczenia położnicy lub jej domu.²⁴ Z kolei związek dwóch pozostałych uroczystości (jeśli rzeczywiście były to dwa różne święta)²⁵ tak z rytuałem ofiarniczym jak też z katartyką nie jest jednoznaczny. Wątpliwości budzi również kwestia ich 'chronologii'. Zwykle przyjmuje się, że ἀμφιδρόμια miały miejsce piątego dnia po porodzie, zaś nadanie imienia – dziesiątego.²⁶ Z tym pierwszym rytuałem zwykle wiąże się również oczyszczenie matki i / lub domu.²⁷ Rzekoma *katharsis* Elektry wydawać się może zatem kultową osobliwością, chyba że przyjmiemy za Hamiltonem, iż ἀμφιδρόμια rozpoczynały się jako 'domowe' święto z rytualnym

¹⁸ Por. LSJ s.v., Chaintraine s.v., Herman 1987: 10n.

¹⁹ Por. Parker 1983: 20: 'before any sacrifice, the participants were united by a rite of symbolic washing. Lustral water was carried round in a special bowl, and those taking part washed their hands in it, or at least sprinkled themselves or were sprinkled. Once the ritual space and the participants had been marked off in this way, the sacrifice could proceed'.

²⁰ W diametralnie odmienny sposób epizod ten interpretuje Easterling (1988: 102): 'Orestes' sinister refusal to take part in the washing (...) is evidently an offence against ritual propriety'.

²¹ Wyrażenie δεκάτῃ σελήνῃ (1126) budzi kontrowersje, LSJ (s.v. Ib) objaśnia je jako 'tenth month' (σελήνῃ – miesiąc), co jednak pozostaje w sprzeczności z dość jednoznaczną δέχ' ἡλίοι (654); Denniston (1939 ad 1126), a za nim Cropp (ad loc.) interpretują to wyrażenie jako 'dziesiątą noc'; contra – Hamilton 1984: 246.

²² Por. Mikalson 1983: 84.

²³ Hamilton 1984: 247 (min. za E. *Ion* 653), który jednak zaznacza, że pojęcie to równie dobrze odnosić się może do 'zwykłej' uroczystości urodzinowej, nie zaś do świętowania narodzin dziecka.

²⁴ Por. Parker 1983: 51.

²⁵ Por. Hamilton 1984: 244 p. 9 (przegląd opinii).

²⁶ Por. Mikalson 1983: 84; Parker 1983: 51; Burkert 1985: 255; zob. też Hamilton 1984: 244 (przegląd opinii).

²⁷ Ibid. (Mikalson, Parker, Hamilton).

oprowadzeniem ('obiegnięciem') ogniska domowego, ofiarami i oczyszczeniem, kończąc się publiczną ucztą, podczas której dziecku nadawane było imię.²⁸

Niezależnie od tego, czy fabuła *Elektry* rzeczywiście wyraża konkretną aluzję do któregoś ze wspomnianych wyżej rytuałów,²⁹ jedno jest pewne: rzekomy obrządek związany jest z rytualnym oczyszczeniem matki / domu po porodzie. Tymczasem zamiast oczekiwanej *katharsis* wewnątrz ubogiego domu tytułowej bohaterki dokonuje się zemsta, zabójstwo... matkobójstwo; akt *explicite* powiązany w tekście dramatu z nadzwyczajną rytualną nieczystością. Tym samym cały ów epizod, w którym rzekoma *katharsis* wyradza się w nader prawdziwe *μίασμα*, z pewnością można interpretować jako rytualne wynaturzenie.

Tyle aspekt czysto narracyjny. Zgładzenie Klytajmestry można jednak również odczytywać jak metaforyczną aluzję do czynności rytualnych i to zarówno na płaszczyźnie *verborum* jak też *sententiarum*. Z jednej strony liczne wzmianki o θύσαι, które 'złożyć' ma Klytajmestra, same w sobie funkcjonować mogą jako ironiczny (zwłaszcza w wypowiedziach przypisanych Elektrze), proleptyczny opis jej śmierci;³⁰ w szczególnie wyrazisty sposób zaznacza to ostatnia poprzedzająca matkobójstwo wypowiedź tytułowej bohaterki: θύσεις γὰρ οἷα χρή σε δαίμοσιν θύη. | κανοῦν δ' ἐνῆρκται καὶ τεθηγμένη σφαγίς, | ἥπερ καθεῖλε ταῦρον, οὗ πέλας πεσῇ | πληγεῖσα (1141nn). Przedstawiając zgładzenie Ajgistosa niczym rytualne *βουφόνια*, do tej samej metaforyki odnosi ona śmierć Klytajmestry. *Explicite* podkreśla to nie tylko wzmianka o σφαγίς, którą zabity został tamten, lecz przede wszystkim pleonastyczna formuła κανοῦν ἐνῆρκται,³¹ będąca metonimicznym określeniem rozpoczęcia ofiary (LSJ s.v. ἐνάρχομαι).

Wreszcie, jak argumentuje Zeitlin,³² zgładzenie Klytajmestry z jego rozmaitymi narracyjnymi detalami może być odczytywane jako aluzja do rytualnej *hierogamii*, związanej z kultem Hery,³³ zaś w Atenach – również z dionizyjskimi Anthesteriami. Zgodnie z rytuałem, βασιλεία (βασίλιννα) – w Argos kapłanka Hery, w Atenach żona archonta 'króla' – odprowadzana była w uroczystym pochodzie – w Argos wieziona na wozie ciągnionym przez parę wołów³⁴ – do miejsca, w którym dokonywał się i, być może, był 'konsumowany' ἴερος γάμος. W swojej analizie Zeitlin wskazuje na pewne elementy tak narracji jak też towarzyszącej jej metaforyki, które mogłyby funkcjonować jako aluzja do tego właśnie rytuału. Klytajmestra, βασιλεία, przybywa na wozie, zaś jej wejściu do chatki Elektry towarzyszą słowa tej ostatniej: νυμφεῦσθι δὲ κὰν Ἄιδου δόμοις (1144), które niedwuznacznie sugerują zaślubiny – tyle że nie z Zeusem, lecz Hadesem. Stąd też, konkluduje Zeitlin (1970:

²⁸ Hamilton 1984: 250. Odnośnie chronologii ἀμφιδρόμια badacz ten skłonny jest wiązać je z siódmym lub dziesiątym dniem, argumentując, że świadectwa dotyczące piątego pochodzą wyłącznie z późnych, leksykograficznych źródeł; dopuszcza on jednak sugestię, że daty mogły się różnić w zależności od płci dziecka oraz że sama uroczystość trwać mogła wiele dni (ibid.).

²⁹ Zeitlin (1970: 652 p. 26) nie odnosząc się *explicite* do żadnej z tych dwóch możliwości, stwierdza: 'the naming of the child and the appropriate festivities took place on the same day as the purification of the mother, so that would be considered a day of celebration'.

³⁰ Warto też zwrócić uwagę na mniej specyficzne rytualne określenia śmierci Klytajmestry jako σφαγή, σφάγια (961, 1228, 1243, 1294).

³¹ Samo ἐνάρχομαι obejmuje swą semantyką czynność 'begin the offering by taking the barley from the basket' (κανέον); wyrażenie κανοῦν κανᾶ ἐνῆρχθαι funkcjonowało prawdopodobnie jako rytualny terminus technicus (por. Denniston 1939: 147).

³² 1970: 662-668.

³³ Święte zaślubiny Zeusa i Hery w Atenach świętowane były w miesiącu Gamelion, jednak poza lakonicznymi wzmiankami u leksykografów (Hsch. s.v.) i nader skąpym materiałem epigraficznym brak jakichkolwiek informacji na ten temat, por. Clark 1998: 17-20 (która do ἴερος γάμος odnosi również Men. fr. 265) oraz Parke 104. W Argos, mieście Hery, *hierogamia* bogini z jej boskim małżonkiem Zeusem miała miejsce podczas świąt Heraia (Hekatombaia); same zaślubiny miały miejsce w świątyni Hery, zaś rola świętej oblubiennicy przypadała kapłance bogini; por. Zeitlin 1970: 659nn; Burkert 1983: 162nn i Burkert 1985: 108.

³⁴ Ten właśnie aspekt rytuału leży u podstaw słynnej opowieści o Kleobisie i Bitonie (Hdt 1.31).

667) 'the hieros gamos, far from fulfilling its promise of a propitious union and procreation, leads instead to death and to lament'; tym samym owa rozbudowana aluzja do rytuału funkcjonowałaby jako kolejne jego wynaturzenie.

Agamemnon. Podobnie jak w *Elektrze* Eurypidesa, tak w tekście *Agamemnona* zemsta protagonistki 'artykułowana' jest za pośrednictwem licznych nawiązań do dyskursu rytualnego, w tym przede wszystkim – do rytuału ofiarniczego. Podobnie jak w *Elektrze* aluzje te funkcjonują zarówno w płaszczyźnie narracyjnej jak też metaforycznej. Wzajemne 'proporcje' tych aluzji są jednak w tekście *Agamemnona* odwrócone: dominuje bowiem rytualna metaforyka, zaś towarzysząca zemście Klytajmestry ofiara jako dramatyczne zdarzenie jest ledwie zaznaczona.

Jak już zaznaczono, tradycja mityczna wiązała śmierć Agamemnona z (rytualną) uczcią, którą wyprawili dlań Ajgistos i Klytajmestra. W tekście tragedii Ajschylosa zdarzenie to nie jest jednak zaznaczone *explicite* – w przeciwieństwie do rozbudowanej narracji opisującej ofiary Ajgistosa w *Elektrze*. Niedwuznaczną aluzję do tego motywu wyrażają przypisane Klytajmestrze słowa: τὰ μὲν γὰρ ἐστίας μεσομφάλου | ἔστηκεν ἤδη μῆλα πρὸς σφαγὰς πάρος (1056n)³⁵ i nawiązująca do nich³⁶ wypowiedź Chóru τόδ' ὄζει θυμάτων ἐφεστίων (1310). W aspekcie narracyjnym obydwie odnoszą się do ofiary, przygotowywanej w symbolizowanym przez skene pałacu.

Powyższe wypowiedzi posiadają również metaforyczne, ironiczne 'drugie dno'. W tej drugiej θύματα ἐφέστια nabierają złowrogiego znaczenia³⁷ w bezpośrednim kontekście mantycznych [premonitions] Kassandry: φεῦ φεῦ (...) φόνον δόμοι πνέουσιν αἵματοσταγῇ (...) ὁμοιος ἀτμός ὥσπερ ἐκ τάφου πρέπει (1309). Tej pierwszej natomiast podobne znaczenie nadaje jej dramaturgiczny i teatralny kontekst: Klytajmestra wprowadziła Agamemnona do pałacu-skene, by po chwili – w której śpiewana jest pieśń III stasimon – wyjść do Kassandry. Agamemnon tymczasem, którego śmierć jest przesądzona (tradycja mitologiczna), pozostaje wewnątrz;³⁸ w tym kontekście obraz zwierzęcia ofiarnego stojącego ἐστίας μεσομφάλου πρὸς σφαγὰς πάρος wydawać się może ironicznym nawiązaniem do tej właśnie postaci.³⁹

To właśnie rytualna metaforyka w szczególny sposób zaznacza się w opisie zemsty Klytajmestry.⁴⁰ Już w profetycznej pieśni Kassandry zgładzenie Agamemnona opisane jest – prawdopodobnie – pojęciem denotującym rytualną ofiarę, θῦμα (1118),⁴¹ którego responsją może być cytowany ju wers 1310. Podobną interpretację dopuszcza przypisane Chórowi

³⁵ [πρὸς σφαγὰς] πάρος jest przyjętą przez Westa (i Murraya) emendacją lekcji MSS πυρός, którą zaproponował Musgrave (Fraenkel 3.481, który też całe wyrażenie uznaje zepsutym; Page z kolei w obrębie *cruces* umieszcza jedynie πρὸς σφαγὰς). Inne propozycje: πρὸς αὐγὰς πυρός (Hadjistephanou) czy πρὸς φλόγας πυρός (Viketos), mimo iż usuwają związane z dyskursem rytualnym σφαγὰς nie zmieniają w zasadniczy sposób znaczenia omawianej wypowiedzi.

³⁶ Por. Fraenkel 3.608.

³⁷ 'A powerful ironic stroke', Zeitlin 1965; 472.

³⁸ W tego rodzaju sytuacjach teatralnych, zwiastujące (najczęściej) śmierć ofiary okrzyki dają się słyszeć bezpośrednio po jej wprowadzeniu do *skene* (e.g. E. *Hec.* 1034-40, *HF* 750-6, *El.* 1165-7, *Or.* 1347n); być może takie też były oczekiwania publiczności ateńskiej wobec tej konkretnej sceny; Taplin (1977: 317) podkreśla jednak, że owa sekwencja w teatrze Ajschylosa, gdzie budynek skene był dopiero nowym eksperymentem, daleka była od konwencjonalności, z jaką posługiwał się nią Eurypides, choć i w jego tragediach zdarzają się odstępstwa od tej reguły.

³⁹ 'Both victim and spectator [of the ritual] stand by the altar – or are they the same?' Zeitlin 1965: 468; Goff (2004: 302) z kolei mówi o proleptycznym opisie Agamemnona (i Kassandry) jako rytualnych ofiar.

⁴⁰ Por. Burkert 1966: 119; 'through it [scil. *Agamemnon*] the language of sacrificial ritual runs like a lietmotiv'. Problem ten został już wyczerpująco opisany przez Zeitlin (1965, zwł. 472-83).

⁴¹ Por. Zeitlin 1965: 472; podobnie uważają Fraenkel (3.506); Denniston-Page (ad loc.); Burkert 1966: 119; Thiel (1993: 308).

retoryczne pytanie adresowane do Klytajmestry: τί κακὸν, ὦ γύναι (...) πότον πασαμένα τόδ' ἐπέθου θύος; (1407nn). Samo w sobie wyrażenie ἐπιθέσθαι θύος budzi jednak wątpliwości,⁴² zaś rytualne znaczenie θύος jako synonim θῦμα bywa równieź kwestionowane.⁴³ Równie jednoznaczna aluzję do rytuału ofiarniczego, tym razem zapewne odnoszącą się do sfery kultu chtonicznego, wyraża przypisana Klytajmestrze wypowiedź: μὰ τὴν τέλειον τῆς ἐμῆς παιδὸς Δίκην | Ἄτην Ἐρινύν θ', ἧσι τόνδ' ἔσφαξ' ἐγὼ (1432n). Jak już zaznaczono, zakres semantyczny czasownika σφάζειν i jego kognatów nie ogranicza się wyłącznie do sfery rytuału; pod tym względem pojęcia te są daleko mniej specyficzne niż grupa leksykalna związana z czasownikiem θύειν. Tu jednak explicite zaznaczony jest akt ofiarowania; Fraenkel (3.675), za Glotzem odczytuje tę wypowiedź jako aluzję do rytualnego ὀρκωμόσιον,⁴⁴ którego zwięzły opis, wraz z inną złowrogą triadą bóstw: Aresem, Enyo i Trwogą (Φόβος), znaleźć można w Sept. 43-8.⁴⁵ Mimo iż towarzyszyło im często wezwanie bogów olimpijskich,⁴⁶ ὀρκωμόσια miały charakter rytuału 'chtonicznego', gdzie ofierze nie towarzyszyła uczta, lecz victimae niszczone były w całości (ibid.). Obraz sceniczny Klytajmestry stojącej nad skrwawionym trupem Agamemnona, trupem który funkcjonuje tu jako ὄρκια jej przysięg, może wydawać się szczególnie sugestywny jeśli zestawimy go z opisem tego właśnie rytuału u Demostenesa: στας ἐπὶ τῶν τομιῶν κάπρου καὶ κριοῦ καὶ ταύρου, καὶ τούτων ἐσφαγμένων ὑφ' ὧν δεῖ καὶ ἐν αἷς ἡμέραις καθήκει (23.67n).

W tym kontekście warto również wspomnieć omówione przy innej okazji wypowiedzi Klytajmestry, w których śmierć Agamemnona opisywana jest za pośrednictwem metafor związanych z libacjami: καὶ πεπτωκότη | τρίτην ἐπενδίδωμι, τοῦ κατὰ χθονός | Διὸς νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν (1385nn) oraz εἰ δ' ἦν, πρεπόντων ὥστ' ἐπισπένδειν νεκρῶ, | τοῦδ' ἄν δικαίως ἦν, ὑπερδίκως μὲν οὖν (1395n). W obydwu tych opisach libacja dokonywana jest krwią ofiary. Tego rodzaju obrazy można spotkać w dyskursie rytualnym klasycznych Aten (i nie tylko) – ich najbardziej znaną instancją jest *Nekyia* Odyseusza – nigdzie jednak, poza tragedią⁴⁷ nie są one opisywane jako libacje (χόαι, σπόνδαι); ofiary te, znane jako αἵμακούρια ('nasycenie krwią'), były częścią kultu zmarłych, zaś w okresie klasycznym – herosów. Być może zawarte w tych wypowiedziach pomieszanie pojęć i związane z nim wynaturzenie dyskursu rytualnego jest werbalną responsją profetycznych słów Kassandry: θύουσας Ἄιδου μητέρ' ἄσπονδόν τ' Ἄρη | φίλοις πνέουσας (1235n).⁴⁸ Wyrażenie ἄσπονδος Ἄρης funkcjonuje przede wszystkim jako opis bezwzględnej wrogości, wojny bez σπόνδαι, bez

⁴² Omówione przez Fraenkel 3.663n; Denniston-Page (ad loc.) odsyłają do komentarza Doddsa (E. Ba. 837), który tego rodzaju wyrażenia (ἐπιθέσθαι-τίθεσθαι φόνον, αἷμα etc.) tłumaczy po prostu jako 'lay upon oneself'.

⁴³ Fraenkel 3.663n; jako 'sacrifice' rozumieją je min. Denniston-Page (ad loc.) i Zeitlin 1965: 474 (zob. p. 27: 'Fraenkel finds this phrase extremely obscure, perhaps because he does not see references to sacrifice as a continuing refrain'); contra: LSJ Suppl. s.v. (for «burnt sacrifice» read «a substance producing fragrant smell» etc.)

⁴⁴ Contra Zeitlin 1965: 275-80, która wychodząc z założenia, że 'Clytemnestra (...) does not make random allusions to different offerings' (275) karkołomnie i niezbyt przekonująco argumentuje, że 'she has invoked these deities and defines them as the gods to whom she earlier sacrificed her husband in accomplishment of vengeance and fulfillment of her oaths to them'. Naszym zdaniem nie należy doszukiwać się za wszelką cenę jasno zdefiniowanych sekwencji aluzji do konkretnej formy rytuału ofiarniczego; wypowiedzi Klytajmestry funkcjonują przede wszystkim jako wynaturzenie dyskursu rytualnego w ogóle (na temat 'misuse of language' – bez odniesień do dyskursu rytualnego – w wypowiedziach Klytajmestry zob. Goldhill 1984: 36-94 oraz Goldhill 1986: 5-31), nie zaś jako konsekwentny opis jednego i tego samego *perverted sacrifice*. Co więcej nawiązanie do triady bóstw zwykle towarzyszących ὀρκωμόσια wydaje się istotnym argumentem na rzecz przyjęcia interpretacji Fraenkela.

⁴⁵ Por. też Hutchinson ad loc. z dalszymi odniesieniami; Burkert 1985: 251.

⁴⁶ Wśród innych boskich triad, których imiona towarzyszyły przysięgom wymienić można Zeusa, Apollona i Demeter; Zeusa, Posejdona i Demeter; Zeusa, Posejdona i Atenę; por. Burkert 1985: 251.

⁴⁷ Por. E. Hec. 529, 536, Ph. 933; Sch. Pi. O 1.137-188 (αἵμακούριαί, ἦγουν χοαῖς δι' αἱμάτων).

⁴⁸ Cytat za wydaniem Page'a (Murray'a i in.); West proponuje θύουσας (zamiast θύουσας) i ἄρη (zamiast Ἄρη); to ostatnie słowo, niezależnie od pisowni dużą bądź małą literą, jest konsekwentnie przyjmowaną przez wydawców emendacją lekcji MSS ἄράν, zaproponowaną przez Franza.

układów. W zestawieniu z "Αἶδου μητὴρ θύουσα"⁴⁹ być może stanowi ono prefigurację krwawych ἄσπονδοι σπόνδαι, którymi czyni libację Klytajmestra 'złożywszy w ofierze' Agamemnona.⁵⁰

ἄ ἄ, ἴδου ἴδου ἄπεχε τὰς βοὸς | τὸν ταῦρον ἐν πέπλοισιν | μελαγκέρῳ λαβοῦσα μηχανήματι | τύπτει (r1125-8) – ta jedna z wielu metafor zwierzęcych w pieśniach Kassandry jest mantyczną antycypacją zgładzenia Agamemnona przez Klytajmestrę. W warstwie leksykalnej tej wypowiedzi próżno szukać jakichkolwiek odniesień do dyskursu rytualnego. Obraz Agamemnona jako byka, którego zabija – τύπτει – Klytajmestra, może jednak nasuwać skojarzenia z rytuałem βουφόνια,⁵¹ gdzie jeden z ofiarników, βουτύπος, powalał zwierzę ciosem topora. Metafora ta podkreślona zostałaby jeszcze dobitniej, gdyby uznać, że tekst⁵² *Orestei* wskazuje na topór, πέλεκυς, jako broń, którą posłużyła się Klytajmestra zabijając Agamemnona.⁵³

Pozostając wciąż przy tym samym zakresie metaforyki *Orestei* wspomnieć należy jeszcze jeden istotny z punktu widzenia aktualnych rozważań *passus* i wiążący się z nim obraz sceniczny. Do kroczącej samotnie w kierunku pałacu – i własnej śmierci, którą sama przepowiedziała – Kassandry, chór zwraca się pytaniem: εἰ δ' ἐτητύμως | μὲρον τὸν αὐτῆς οἶσθα, πῶς θεηλάτου | βοὸς δίκην πρὸς βωμὸν εὐτόλμως πατεῖς; (1296nn). Wiodąca ku drzwiom pałacu droga ofiary Klytajmestry porównana zostaje tu z drogą rytualnej *victimae* ku ofiarnemu ołtarzowi, drogą, którą powinna ona przebyć bez oporów, 'wiedziona przez boga' (θεήλατος) – jak też czyni to *Kassandra*.⁵⁴

Theēlatou boos dikēn. Ostatnia uwaga dotycząca obrazu scenicznego, który towarzyszył drodze Kassandry na śmierć, porównanej do drogi, którą przebywa zwierzę ofiarne prowadzone do ołtarza odnosić się może z powodzeniem do scenicznego ujęcia zemsty we wszystkich, wyjąwszy *Bachantki* i *Hippolytosa*, tragediach zemsty. Używając pojęcia wprowadzonego przez Taplina, można uznać go za swoistą *mirror scene*,⁵⁵ powtarzającą się tym razem nie w obrębie jednego przedstawienia, lecz regularnie towarzyszącą *mise en scène* tragicznej zemsty. Powolna mścicielowi ofiara wkracza razem z nim do budynku skene, aby tam zostać zgładzona. Niekiedy zostaje ona przedstawiona świadomą czekającego ją losu, jak wspomniana wyżej *Kassandra* czy *Ajgistos* w *Elektrze* Sofoklesa. Najczęściej jednak wprowadzona zostaje na miejsce kaźni podstępem, niczym ofiarne zwierzę, przed którym μάγειρος ukrywa nóż w koszu pełnym ziarna. W uderzający sposób [interlocks] to z topografią przestrzeni scenicznej Teatru Dionizosa. Zgodnie z archeologicznymi

⁴⁹ θύουσα interpretuje się powszechnie w znaczeniu 'raging', 'seething' (LSJ θύω B), por. Denniston-Page ad loc.; koniektura Westa θυίουσαν interpretację tę czyni jeszcze bardziej jednoznaczną; rytualne znaczenie lekcji θυίουσαν przypisuje Zeitlin 1966 (*passim*).

⁵⁰ Zeitlin 1966: 651nn.

⁵¹ Do tego konkretnego rytuału odnosi śmierć Agamemnona Burkert 1966: 119nn; ogólnie na temat βουφόνια por. Burkert 1983: 136-43

⁵² Problem ten zapewne rozstrzygała *mise en scène* trylogii Ajschylosa zwłaszcza zaś w finałowy obrazie Klytajmestry stojącej nad trupem Agamemnona; tak np. Rehm 2002: 84, Sommerstein 1989b: 299; z kolei Taplin (1977: 359) uważa, że 'there is no sign of a weapon'; podobnie też Davies 1987: 75, p. 71.

⁵³ Kwestia ta jest przedmiotem dawnego sporu badaczy Ajschylosa. Sam tekst *Orestei* może wyrażać taką sugestię w *Cho.* 889; z kolei *Cho.* 1011 Ag. 1262 i 1529 wskazują – równie mało przejrzyście – na miecz; ponadto wspomnieć trzeba dwa niejednoznaczne pod tym względem *passusy*: Ag. 1149 oraz 1495n (= 1519n). Fraenkel (*App.* B' 3.806-9) uznaje, że bronią Klytajmestry był miecz (806 – przegląd wcześniejszej literatury przedmiotu), podobnie też Sommerstein (1989b) i Prag (1991), który swoje wnioski opiera na fachowej analizie źródeł ikonograficznych.

⁵⁴ Zeitlin 1965: 471n; Burkert 1966: 199; por. też Denniston-Page ad loc., Fraenkel 3.603n.

⁵⁵ Taplin 1978: 121-139; w odniesieniu do *Orestei* autor ten traktuje jako *mirror scenes* obrazy Agamemnona i Klytajmestry oraz Klytajmestry i Orestesa kroczących – za każdym razem po stychicznej *altercatio* – w kierunku skene, gdzie pierwszy z każdej pary ponosi śmierć z rąk drugiego (124n).

rekonstrukcjami za budynkiem skene (tj. od strony przeciwnej niż orchestra) znajdowała się świątynia Dionizosa Eleutherosa i stojący przed tą ostatnią ołtarz ofiarny.⁵⁶ Na tej podstawie Wiles rekonstruuje 'oś spektaklu dramatycznego' (*axis of performance*) łączącą statuę Dionizosa, thymele, skene i ołtarz ofiarny, zwracając uwagę na fakt, że 'the performance is physically located between the god and the sacrifice in his honour'.⁵⁷ Stąd też przekroczenie drzwi pałacu byłoby odejściem w kierunku miejsca, gdzie dokonywały się prawdziwe ofiary i które z tego właśnie powodu 'was the most powerful place for the fictive sacrifice of the tragedy to be sited'.⁵⁸

W *Agamemnonie* owe sugestywne obrazy sceniczne – drogi tytułowego bohatera oraz później Kassandry do pałacu-skene – podkreślone zostają rozbudowaną metaforą rytualną. W bardziej ograniczonym zakresie towarzyszy ona niemal wszystkim tragediom zemsty. Wspomniano już ironiczne wypowiedzi tytułowej Elektry dramatu Eurypidesa wprowadzającej Klytajmestrę do chatki-skene. Podobna ironia towarzyszy wypowiedzi Medei wprowadzającej swoje dzieci do pałacu-skene, gdzie wkrótce⁵⁹ zostaną przez nią zgładzone: χωρεῖτε παῖδες ἐς δόμους ὅτῳ δὲ μὴ | θέμις παρῆναι τοῖς ἐμοῖσι θύμασιν | αὐτῷ μελήσει· χεῖρα δ' οὐ διαφθερῶ (1053nn).⁶⁰ Nie tylko zgładzenie dzieci opisane zostaje tu jako 'ofiary', θύματα; wypowiedź zawiera również typowe rytualne wezwanie 'procul este, profani',⁶¹ lub raczej jego głęboko ironiczne odwrócenie.⁶² Ten sam obraz sceniczny poprzedza zemstę tytułowej bohaterki *Hekabe*: Polymestor i jego dzieci podstępem wprowadzeni zostają do σκηνή (namiotu i skene razem), gdzie te ostatnie zostają zgładzone. Chwilę później ze (lub zza) skene daje się słyszeć okrzyk króla trackiego: ὦμοι μάλ' αὖθις, τέκνα δυστήνου σφαγῆς (1037), gdzie pojęcie σφαγή może, choć wcale nie musi,⁶³ sugerować rytualną aluzję. Bardziej jednoznacznego nawiązania do dyskursu rytualnego można się natomiast doszukiwać w następującej później lirycznej *deliberatio* Polymestora: ποῖ πᾶ φέρομαι τέκν' ἔρημα λιπῶν | Βάκχαις Ἀῖδα διαμοιρᾶσαι | σφάκτα, κυσὶν τε φοινίαν δαῖτ' ἀνή-|μερόν τ' ὄρειον ἐκβολάν; (1075-8). Oprócz najbardziej rzucającego się w oczy σφάκτα, skądinąd nie do końca jednoznacznego jako termin kultowo-rytualny, zgładzone dzieci Polymestora opisane zostają jako 'mordercza' δαῖς psów. Wprawdzie ciało rzucone na żer psom to już *locus communis* homerowego eposu, jednak określenie go sugerującym związku z ofiarną ucztą pojęciem δαῖς może wpisywać się w rytualną *imagery* tragedii

⁵⁶ Por. Wiles 1997: 44 (za Dörpfeldem i Fiechterem), 56 (czasy hellenistyczne, za Korresem).

⁵⁷ Wiles 1997: 58; 'axis of performance' – ibid. 57n.

⁵⁸ Wiles 1997: 59.

⁵⁹ Jak już zaznaczono, w zachowanych tragediach zabójstwo wewnątrz skene (zwykle, choć nie zawsze – Cho.) najczęściej następuje bezpośrednio po wprowadzeniu ofiary; tu jednak między wprowadzeniem dzieci (1055 lub 1080) a ich śmiercią (1200-7) upływa całe epejsodion z opisującą śmierć Kreona i jego córki *rhesis angelike*. Uznanie 1056-80 nieautentycznym niewątpliwie podkreślałoby ową rytualną wyrazistość tej wypowiedzi (byłyby to ostatnie słowa Medei przed wprowadzeniem dzieci do pałacu-skene); najnowszym omówieniem problemu (wraz z odniesieniami do dotychczasowej literatury przedmiotu) jest Mastronarde 2002: 388-397 (Appendix).

⁶⁰ Znana Tricliniusowi lekcja większości MSS δώμασιν (zamiast θύμασιν) powszechnie odrzucana jest przez współczesnych wydawców. Na temat innych problemów tekstualnych i interpretacyjnych związanych z tym passusem zob. Kovacs 1988: 118nn (αὐτῷ).

⁶¹ Pohlenz 2.72n przytacza inne tragiczne (i nie tylko) instancje tego rodzaju zawołania; Burkert (1966: 118) wypowiedź tę interpretuje jako nawiązanie do misteryjnych ἀπόρρητοι θυσίαι; por. też Kovacs 1988: 119.

⁶² Por. Mastronarde 2002 ad loc.: 'here it is rather the ritual that is impure, and the pure who are warned to stay clear of it.'

⁶³ Mitchell-Boyask (1993: 129) bezkrytycznie ogranicza semantykę czasownika σφάζω do 'ritual killing' i na tej podstawie, uznając jego – niepewny (Chantraine s.v. φάσανον) – związek etymologiczny tego z φάσανον, to ostatnie pojęcie również odnosi do sfery rytuału; jak już zaznaczono, jego zakres semantyczny obejmuje tę sferę, może on jednak również denotować zgoła nierytualne zabójstwo.

greckiej.⁶⁴ Być może w podobnym duchu odczytać można wyrażenie διαμοιρᾶσαι, podzielić na sztuki, co mogłoby sugerować dystrybucję mięsa ofiarnego,⁶⁵ choć bezpośredni kontekst – Βάκχαι – sugeruje raczej ‘rozedrzeć’, w nawiązaniu do dionizyjskiego *sparagmos* (v. i.).

Bachantki. Związek *Bachantek* z dionizyjskimi rytuałami jest dawno uznanym fenomenem.⁶⁶ Zwraca się przy tym uwagę nie tylko na najbardziej oczywistą aluzję do bachicznego *sparagmos* (czy wręcz jego dramatyzację) wyrażającą się gwałtowną śmiercią niefortunnego adwersarza boga. W zemście Dionizosa dostrzega się również nawiązanie do inicjacji w dionizyjskie misteria, do rytuału farmakosa czy też wreszcie dramatyzację ‘standardowego’ rytuału ofiarniczego.⁶⁷

Religijność dionizyjska – oraz odpowiadające jej postaci kultu w innych cywilizacjach – tradycyjnie już wiązana jest z zawieszeniem kulturowych i społecznych podziałów i dyferencjacji. Koncepcję tę twórczo rozwinęli francuscy strukturaliści dostrzegając w kulcie Dionizosa odwrócenie lub zatarcie fundamentalnych systemowych opozycji, za pośrednictwem których artykułowała się kultura grecka (i nie tylko). Na tle tych opozycji Dionizos jawi się figurą dwuznaczną, łączącą w sobie cechy pierwiastka kobiecego i męskiego, boskiego i ludzkiego, inności i helleńskości, dzikości i cywilizacji.⁶⁸ Dionizyjski *sparagmos* i łącząca się z nim *omophagia*⁶⁹ z kolei jawią się całkowitym odwróceniem greckiego ‘systemu’ alimentacji oraz inherentnie związanego z nim rytuału ofiarniczego.⁷⁰ *Sparagmos* był formą polowania, co zostaje *explicite* odzwierciedlone w tekście *Bachantek*,⁷¹ polowanie zaś funkcjonować miało w symetrycznej opozycji do rytuału ofiarniczego: w tym ostatnim zabijane jest zwierzę domowe, podczas polowania zaś dzikie; ‘praktycznym’ celem rytualnego uboju jest alimentacja, polowania zaś – tępienie szkodliwych lub groźnych zwierząt (Penteus – lew!); pod względem topograficznym rytuał ofiarniczy umiejscowiony jest w cywilizowanym ‘centrum’, *polis*, polowanie zaś na dzikim ‘pograniczu’ (bachiczna ὀρειβασία). Z kolei omofagia z jednej strony zaburza artykułowaną w rytuale ofiarniczym opozycję człowiek (ofiarnik) – zwierzę (ofiara), redukując uczestników do tej ostatniej

⁶⁴ Najslynniejszym homerowym *locus* jest 22.335-54 (śmierć Hektora); oprócz tego wspomnieć należy 24.411, 11.452 oraz 1.4n; ten ostatni *passus* jest jednak jedynym miejscem, w którym ciała poległych opisywane są epitetem δαίς, co dało początek sięgającej antyku tekstualnej kontrowersji (emendacja Arystarcha δαῖτα » πᾶσι, zob. Kirk 1 ad loc.). Wprawdzie w innym miejscu 24.43 pożywienie zwierząt opisane jest tym pojęciem, nigdzie jednak (poza 1.5) nie odnosi się ono do rzuconego na pastwę psów i ptaków ciała.

⁶⁵ Tak Segal 1990: 121 (i p. 39) a za nim Mitchell-Boyask 1993: 129; ten pierwszy (w przeciwieństwie do tego drugiego) zwraca jednak uwagę na dionizyjskie konotacje całego *passusu*, podkreślając zarazem, iż to samo pojęcie jest zastosowane w odniesieniu do postępowania Polymestora względem ciała Polydora (ibid.).

⁶⁶ Turasiewicz (1994: 483) pisze: ‘wśród dramatów zachowanych z całej helleńskiej spuścizny tragediowej nie znajdzie się chyba takiego utworu, w którym rytuał byłby tak nierozzerwalnie zespolony z teatrem’.

⁶⁷ Inicjacja: Seaford 1981: 265nn; farmakos: Girard 1993: ; Segal 1982: 42nn, 141nn; rytuał ofiarniczy: B. Seidensticker, *Sacrificial Ritual in the «Bacchae»*, w: *Arktouros*, FS B. M. W. Knox, Berlin 1979.

⁶⁸ Por. Vernant – Vidal-Naquet 1986: 255n; na temat historii postrzegania postaci Dionizosa (od Nietzschego po strukturalizm Detienne’a i antropologię generatywną Girarda) por. Henrichs 1984 (zwł. 219-234).

⁶⁹ Leinieks 1996: 153nn przekonująco argumentuje, że ὀμοφαγία nie oznaczała wyłącznie ‘jedzenia surowego mięsa’, którą to czynność denotował rzeczownik σαρκοφαγία; ὀμοφαγία natomiast, związana etymologicznie z denotującym dzikość przymiotnikiem ὀμός bliższa była natomiast znaczeniu ‘torn-flesh-eating’. Mniej przekonujące natomiast jest dowodzenie tego badacza (wynikające z błędnego traktowania rytualnych δρώμενα i λεγόμενα na równi), jakoby dionizyjska ὀμοφαγία w ogóle nie wiązała się z jedzeniem, lecz funkcjonowała jako synonim σπαργμός. W dalszych rozważaniach wprawdzie będziemy podkreślać, że δρώμενα rytuałów dionizyjskich najprawdopodobniej pozbawione były tego elementu, nie oznacza to jednak, iż pozbawione go były λεγόμενα. Rzeczywiście przekazy Plutarcha i Apollodora odnoszące się np. do Minyad są ‘późne’, and are not likely to reflect the conditions of fifth century or earlier’ [scil. δρώμενα] (162), jednak zupełnie prawdopodobnym jest, że taka właśnie była treść zaginionych *Xantriai* Ajschylosa [należących wszak do sfery λεγόμενα].

⁷⁰ Por. Vernant – Zeitlin 281.

⁷¹ E.g. 1006, 1020, 1108, 1144, 1169nn, 1183, 1189nn, 1202-10, 1215, 1237, 1253nn.

kategorii, zdominowanej przez kanibalizm-allelofagię, z drugiej zaś odwraca alimentarne przeciwieństwo między 'surowym' a 'warzonym', tj. mięsem przygotowanym zgodnie z 'rytualną kuchnią'; wreszcie gwałtowne rozdarcie ofiary i pożarcie jej surowego ciała stoi również w jaskrawej sprzeczności ze zrytualizowaną dystrybucją ofiarnego mięsa. 'Qu'est-ce, en effet, que l'omophagie, le déchirement d'un être vivant, chassé come une bête sauvage et dévoré tout cru, sinon une manière de refuser la condition humaine, définie par le sacrifice prométhéen et imposée par les règles du savoir-vivre qui prescrivent l'usage de la broche et du chaudron'.⁷²

Penteus, oczywiście, nie zostaje pożarty przez bachantki, jednak jego gwałtowna śmierć jest oczywistym nawiązaniem do dionizyjskiego *sparagmos*, co też zostaje *explicite* podkreślone w tekście tragedii. Jak w świetle dotychczasowych rozważań odczytywać tę aluzję? Czy można doszukiwać się tu owej wspomnianej już wielokrotnie *perversion* rytuału, owego tragicznego wynaturzenia *sparagmos*? Wszak *sparagmos* sam w sobie jest ekstremalną postacią owej rytualnej *perversion*. Czy wreszcie *sparagmos* rzeczywiście był dionizyjskim rytuałem, czynnością kultową praktykowaną w Atenach lub gdzie indziej?

Czy, odwołując się do wprowadzonej przez Harrison dychotomii, uznamy, że należał on do sfery *δρῶμενα* czy może raczej – do *λεγόμενα*? W greckiej tradycji mitycznej funkcjonowało wiele narracji przedstawiających *sparagmos*, niekiedy połączony z *omophagia*; oprócz *mythos* tragedii Eurypidesa wspomnieć tu należy paralelne⁷³ mity Projtyd⁷⁴ i Minyad⁷⁵ oraz mit Orfeusza.⁷⁶ Źródła ikonograficzne również przedstawiają menady zaangażowane w rytualny *sparagmos*, choć sceny omofagii są już nieobecne.⁷⁷ Brak natomiast jakichkolwiek jednoznacznych wskazówek sugerujących, że w historii starożytnej Grecji menady rzeczywiście dopuszczały się *sparagmos* czy *omophagia*. W rzeczywistości kult menadyczny był prawdopodobnie ograniczony do wybranych grup kobiet⁷⁸ i sprowadzał się organizowanej co drugi rok *ὀρειβασία*⁷⁹ oraz rytuału opisanego skądinąd niejednoznacznym wyrażeniem *ὠμοφάγιον ἐμβαλεῖν*. Według Henrichsa wyklucza ono interpretację, jakoby same menady pożerały surowe mięso; bezokolicznik *ἐμβαλεῖν* sugeruje raczej 'deposit of some sort'. Rytualne *ὠμοφάγιον* nie byłoby zatem pożeraniem surowego mięsa, lecz jego

⁷² Detienne 1979: 16; por. też Versnel 1990: 133: 'as the «Raw-Eater» he [scil. Dionysus] challenges the foundations of Greek (and generally human) culture'.

⁷³ Por. Burkert 1983: 170nn (Projtydy) i 173nn (Minyady) z dalszymi odniesieniami; w każdej z tych narracji przedstawione są trzy siostry ośladnięte Dionizyjską *μανία*, co z kolei jest karą za brak należytej czci względem boga; w każdej również ofiarami ich szału padają ich własne dzieci.

⁷⁴ Narracja ta, oprócz *sparagmos* (por. Nonn. D. 47.487 ἄλλη δὲ τρίτηρον ἀπηλόησε γενέθλην) przedstawiała również epizod omofagii ([Apollod.] 3.37: τοὺς ἐπιμαστιδίους ἔχουσαι παῖδας τὰς σάρκας αὐτῶν ἐσίουντο).

⁷⁵ *Sparagmos*: Ael. VH 3.42: τὸν γὰρ τῆς Λευκίππης παῖδα ἔτι ἀπαλὸν ὄντα καὶ νεαρὸν διεσπάσαντο οἱ νεβρὸν τῆς μανίας ἀρξάμεναι αἱ Μινυάδες; *sparagmos* i *omophagia*: Plu. 299e-f: τὰς Μινύου θυγατέρας φασὶ Λευκίππην καὶ Ἀρσινόην καὶ Ἀλκαθόην μανείσας ἀνθρωπίνων ἐπιθυμῆσαι κρεῶν καὶ διαλαχεῖν περὶ τῶν τέκνων Λευκίππης λαχούσης παρασχεῖν Ἰππασον τὸν υἱὸν διασπάσασθαι; niektórzy (por. Radt 1985: 281) mit ten wiążą z zaginioną tragedią Ajschylosa *Ξάντριάι*.

⁷⁶ *Sparagmos*: Luc. Ind. 11: ὅτε τὸν Ὀρφέα διεσπάσαντο αἱ Θραῖται; dramatyzacją tego mitu były zapewne *Βασσάραι* Ajschylosa (por. Radt 1985: 138n).

⁷⁷ Por. Henrichs 1978: 132-5, 147, 151 (brak przedstawień omofagii). Co więcej, przedstawione na wazach menady bardzo często są uzbrojone w miecze i noże Henrichs 1978: 151 p. 97; Bremmer 1984: 274; March 1989: 36 (z ilustracjami, w tym również ikonograficznymi wyobrażeniami *sparagmos* Penteusa, por. *ibid.* 50nn); Versnel 1990: 146n (sceny *sparagmos* na attyckich Lenäenvasen).

⁷⁸ W Atenach, Delfach i, prawdopodobnie, Tebach, por. Henrichs 1978: 153.

⁷⁹ Oprócz państwowego, 'publicznego' *θίασος* każda kobieta zorganizować własny, 'prywatny', pod warunkiem jednak – co wydaje się jaskrawo sprzeczne z romantycznym i Nietzscheańskim obrazem Dionizosa – że uiściła stosowną opłatę; por. Henrichs 1978: 149; próbę rekonstrukcji *ὀρειβασία* milezyjskich menad (niekiedy zbyt naiwnie odwołując się do medycyny i psychiatrii e.g. 'changes in blood circulation', 'increase in endorphines', 'epileptic seizures', 'relative lack of oxygen' (w górach-pagórkach Grecji!) etc.) przedstawia Bremmer 1984: 176-82.

some sort'. Rytualne ὠμοφάγιον nie byłoby zatem pożeraniem surowego mięsa, lecz jego ofiarowaniem – naturalnie na rzecz Dionizosa, z przydomkiem Ὠμοφάγος lub Ὠμηστής.⁸⁰ Jak trafnie zauważył Henrichs 'Scholars tend to forget that it is Dionysus, and not the maenads, who takes pleasure in this bloody diet'. Narracje przedstawiające epizody owej 'bloody diet', wydają się zatem przynależać do sfery menadycznych λεγόμενα, podobnie jak te, w których ofiarami są ludzie czy wręcz dzieci bachantek.⁸¹

W świetle powyższych rozważań sparagmos Penteusa należałoby raczej uznać za mitologiczną projekcję, λεγόμενον historycznych δρώμενα, niż aluzję do rzeczywistych praktyk kultowych klasycznych Aten. Jak wiadomo, sparagmos – choć już nie omophagia⁸² – odgrywał szczególną rolę w teologii orfickiej; sparagmos o tyle szczególny, że jego ofiarą był sam bóg. Zestawiając ten właśnie mit z mythos Bachantek Segal⁸³ doszedł do wniosku, że przedstawione w tragedii zgładzenie Penteusa mogło funkcjonować jako wynaturzająca aluzja do cierpień Dionizosa: zgodnie z teologią orficką sparagmos boga wiązać się ma ze szczególną czystością rytualną; w Bachantkach tymczasem 'the result is terrible pollution'. Interpretację tę opiera Segal na fr. I (Diggle) zaginionej części tragedii: εἰ μὴ γὰρ ἴδιον ἔλαβον εἰς χεῖρας μύσος, który przypisuje on postaci Agaue. Do tego dodać można jeszcze przypisywaną przez Diggle'a Dionizosowi, adresowaną zapewne do Agaue i Kadmosa (? – τίνοντας) wypowiedź: ἔστι γὰρ τὸ θέσφατον (...) λιπεῖν πόλιν τήνδ' ἀνοσίου μιάσματος | δίκας τίνοντας (Chr. pat. 1670-5); warto też w tym właśnie kontekście wspomnieć zwieńczenie opowieści o Minyadach w wersji przekazanej przez Eliana: po mordzie na Hippasosie trzy siostry podążyły za pozostałymi menadami, te jednak ἐδίωκον αὐτὰς διὰ τὸ ἄγος (VH 3.42).⁸⁴ Zgodnie z tą interpretacją fabuła Bachantek wciąż funkcjonowałaby jako aluzyjna subwersja innego λεγόμενον, nie zaś δρώμενον.

Kozioł ofiarny. Jak już zaznaczono, rytualne aluzje związane z boską zemstą w Bachantkach nie ograniczają się wyłącznie do sfery dionizyjskiego sparagmos. Równie wyrazistą – i równie kontrowersyjną – jest rozbudowana metaforyka odnosząca się do dyskursu związanego z rytuałem 'kozła ofiarnego', pharmakos.⁸⁵ Zaczniemy od kontrowersji. Podobnie jak w przypadku dionizyjskiego sparagmos, i tu informacje źródłowe są nieliczne i niejednoznaczne. Tym razem jednak trudno o tak spektakularne λεγόμενα, jakimi dla rytuałów dionizyjskich są Bachantki czy też – nieco skromniejsze – prozaiczne parafrazy bachicznych mitów u późniejszych autorów. W rzeczywistości wszystkie informacje, które można w pewny sposób odnieść do greckich 'scapegoating rituals', dotyczą sfery δρώμενα, co, naturalnie nie oznacza, że należy je przyjmować bezkrytycznie. Wraz z antropologią porównawczą są one dopiero podstawą odtwarzania λεγόμενα rytuałów kozła ofiarnego.⁸⁶

⁸⁰ Henrichs 1978: 150nn; informacje na temat organizacji bachicznych θίασοι oraz rytualnego ὠμοφάγιον ἐμβαλεῖν pochodzą z hellenistycznych inskrypcji z Miletu (148nn); konkludując rozważania na ten temat Henrichs zauważa: 'the Milesian maenads will have left the scene of their sacrifice, at the worst, with bloodstained hands'; na temat (szczątkowych) informacji odnośnie rytuałów menadycznych w innych częściach Grecji, w tym również Attyki ('set out for Parnassos every second year'), por. Versnel 1990: 138nn.

⁸¹ Por. Bremmer 1984: 175: 'the maenads who ate raw meat operated only on the level of myth – reality was much less breathtaking or disturbing'

⁸² Zgodnie z przekazem mitycznym Tytani, zgładziwszy Dionizosa i rozerwawszy go na strzępy, ugotowali i upiekli kawałki jego ciała; por. Henrichs 1984: 221; Burkert 1985: 297n.

⁸³ Segal 1982: 47nn; por. też Leinieks 1996: 167.

⁸⁴ Henrichs (1978: 144, za Dodds 1960: xlvii-xlviii) z kolei, w odniesieniu do Bachantek, rozróżnia 'white maenadism' wschodnich menad tworzących chór i 'black maenadism' menad tebańskich; por. też Villanueva 2005: 228.

⁸⁵ Omówienie problemu wraz z argumentacją contra przedstawia Leinieks 1996: 167-73.

⁸⁶ W odniesieniu do literatury greckiej najbardziej znane i wpływowe są prace Girarda, w szczególności zaś 1993; badacz ten, mimo niezwykle atrakcyjnej błyskotliwości jego hipotez, nie jest jednak antropologiem, zaś

Najwięcej zachowanych informacji dotyczy δρώμενα jońskich rytuałów kozła ofiarnego, prawdopodobnie związanych ze wspólnym dla Jonów świętem Thargelia.⁸⁷ Jako *pharmakoi* wybierane były najczęściej osoby z nizin społecznych, nędzarze niewolnicy, skazańcy; według niektórych źródeł (Tzetzes) wyszukiwano najbrzydszego (τῶν πάντων ἀμωφότερον) mieszkańca miasta.⁸⁸ Wybrańcy⁸⁹ żywieni byli na koszt państwa (δημοσίᾳ); w okresie świąt, ubrani w uroczyste szaty, obwieszani figami i innymi owocami, oprowadzani byli po mieście⁹⁰ i następnie bici witkami lub obrzucani kamieniami – wypędzani.

Jedynie passusy *Bachantek* mogące sugerować aluzję do owych δρώμενα rytuałów kozła ofiarnego to przypisane Dionizosowi wypowiedzi: χρήζω δέ νιν γέλωτα Θηβαίοις ὀφλεῖν | γυναικόμορφον ἀγόμενον δι' ἄστεως (854n)⁹¹ oraz πομπὸς εἴμ' ἐγὼ σωτήριος (965, por. 1047).⁹² W tym pierwszym Pentheus nierzeczywiście historyczni *pharmakoi* ma być oprowadzany po mieście, w tym drugim zaś wiodący go Dionizos przedstawia siebie jako πόμπος, co można odczytać jako nawiązanie do uroczystej procesji towarzyszącej wypędzeniu kozła ofiarnego. Poza tymi dwoma loci fabuła *Bachantek* wydaje się wręcz sprzeczna z historycznymi δρώμενα rytuału farmakosa. Pentheus jest królem, zaś historycznymi *pharmakoi* byli zwykle przedstawiciele nizin społecznych; Pentheus zostaje wyprowadzony z Teb na Kitajron, *pharmakoi* zaś byli przepędzani kamieniami i razami; Pentheus wreszcie zostaje okrutnie zgładzony, historyczni zaś *pharmakoi* prawdopodobnie uchodzili z życiem.

Mimo tych wyrazistych różnic dzielących fabułę *Bachantek* od historycznych rytuałów, niektóre zdarzenia lub wypowiedzi, niebezpiecznie odczytuje się jako aluzję do λεγόμενα *scapegoating rituals*. Najbardziej spektakularnym nawiązaniem do tej sfery kultu greckich *poleis* wydaje się wypowiedź Dionizosa: μόνος σὺ πόλεως τῆσδ' ὑπερκάμνεις, μόνος (963), które wydaje się szczególnie wymownym w kontekście groźby pod adresem całej społeczności Teb wyrażonej w prologu (50nn). Pentheus ma sam cierpieć za całe miasto: jednostka biorąca na siebie winy całej społeczności, która płaci za nie własnym życiem, jest wszak paradygmatem kozła ofiarnego.⁹³ Motyw ten niezwykle często towarzyszy mitycznym narracjom starożytnej Grecji.⁹⁴ Na podstawie ich strukturalnej analizy (oraz

jego naukowy warsztat, tak od strony antropologicznej (e.g. Verdier 1981: 14; Bell 1997: 15n; „maverick”) jak też filologicznej (e.g. Henrichs 1984, Drew-Griffith 1993) bywa kwestionowany.

⁸⁷ Na temat greckich rytuałów kozła ofiarnego zob. Burkert 1979: 59-77 (z *cross-cultural* paralelami); Bremmer 1983; Hughes 1991: 139-165; Bonnechere 1994: 293-308; zob. też monografię problemu V. Gebhard, *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen*, diss. Munich 1926; por. też wzmianki w Deubner, Parke, Burkert 1985; ; najważniejszymi źródłami są Hippon. fr 5-10, 104 West oraz Tz. H. 728-763; ważne wzmianki zawierają ponadto Ar. Eq. 1131-40 oraz Harp. s.v. φάρμακος; pozostałe źródła: zob. Bremmer 1983 oraz Hughes 1991.

⁸⁸ Burkert 1979: 64; Bremmer 1983: 303 (który jednak nie rozróżnia *pharmakoi* w obrębie λεγόμενα i δρώμενα); Hughes 1991: 150 (niewolnicy), 160 (złoczyńcy), autor ten jednak z dystansem podchodzi do informacji Tzetzesza o wyborze najbrzydszego (242 p. 13); Bonnechere 1994: 302.

⁸⁹ Attyckich συβάκχοι było dwoje, wg niektórych źródeł (Harp. s.v. φάρμακος) kobieta i mężczyzna; por. Hughes 1991: 152n; contra Bremmer 1983: 301 p. 12, który uważa, iż byli to dwaj mężczyźni.

⁹⁰ Hughes 1991: 152, 157n.

⁹¹ Passus ten wraz z daleko mniej jednoznacznym 974 (τὸν νεανίαν ἄγω) Leinieks (1996: 171) interpretuje jako „the only point of contact between the pharmakos rite and Pentheus”, dalej uznając go za „not a sufficient point of contact”; po raz kolejny badacz ten jednak nie czyni zupełnie rozróżnienia między sferą δρώμενα, z którą „points of contact” rzeczywiście są w *Bachantkach* skromne, a λεγόμενα, gdzie jest ich daleko więcej.

⁹² Na temat rozmaitych asocjacji pojęcia πόμπος w tym miejscu zob. Foley 1985: 211n; Leinieks 1996: 173 z kolei odczytuje pojęcie to w znaczeniu „member of delegation” (jako część metaforyki olimpijskiej, v. i.)

⁹³ Aluzji do rytuału *pharmakosa* w tej wypowiedzi dopatrują się Dodds ad loc., Roux ad loc. i, oczywiście czerpiący obficie z Girarda (choć nie bezkrytycznie) Seaford; Leinieks (1996: 172) dość argumentuje przeciwko utożsamianiu tego passusu z rytuałem farmakosa, przy czym błędnie odnosi on tekst *Bachantek* do historycznych rytuałów (tj. δρώμενα, których cech rzeczywiście próżno szukać w omawianej tragedii) pomijając zupełnie towarzyszącą im ideologię (tj. λεγόμενα)

⁹⁴ Ich – bynajmniej nie wyczerpujące – zestawienie podaje Bremmer 1983: 302n; Harp. (s.v. φάρμακος) przekazuje ajtiologiczny mit Farmakosa (imię własne) ukamienowanego za świętokradztwo; por. Hughes 1991: 152nn.

elementów występujących w każdej z nich, które określił mianem 'stereotypów prześladowań'. Są nimi: 1) będący tłem dla mechanizmu kozła ofiarnego kryzys instytucji i hierarchii warunkujących funkcjonowanie danej społeczności (np. zaraza, konflikt wewnętrzny); istotą owego kryzysu jest zanik kształtujących daną społeczność różnic, co z kolei jest źródłem uogólnionej przemocy mimetycznej (wszyscy przeciwko wszystkiemu) będącej zagrożeniem dla samego istnienia owej społeczności;⁹⁵ 2) stereotyp 'oskarżycielski', którego istotą jest obciążenie konkretnej jednostki lub grupy zarzutami dokonania straszliwej zbrodni stanowiącej często negację fundamentalnych dla danej kultury zasad (np. kazirodstwo, ojcobójstwo); zbrodnię tę zwykle uznaje się – arbitralnie – za przyczynę panującego kryzysu (1);⁹⁶ 3) 'znaki ofiarnicze' – kozioł ofiarny nie jest wybierany przypadkowo: zarzutami owych zbrodni obciąża się jednostki lub grupy fizycznie, kulturowo bądź hierarchicznie 'odstające' od społecznej 'normy', które jednak są podobne do 'reszty'; Inni, lecz poniekąd tacy sami.⁹⁷ Kozłami ofiarnymi stawali się kalecy (fizyczna Inność), cudzoziemcy (kulturowa Inność), kryminaliści i niewolnicy oraz... władcy – każdy z nich bowiem był Innym w aspekcie hierarchicznym, ci pierwsi wymykali się normie 'dołem' drabiny społecznej ten ostatni zaś – 'górze'.⁹⁸ Wybrany, wyznaczony kozioł ofiarny kanalizuje w sobie wyniszczającą społeczność przemoc mimetyczną; jego śmierć podlega rytualizacji, a wraz z ustanowieniem (na nowo) rytualnego porządku przywrócone zostają kształtujące społeczność 'różnice', zawieszone na czas kryzysu. W przeciwieństwie do historycznych narracji przedstawiających mechanizm kozła ofiarnego, gdzie jawi się on w całej otwartości, mityczne 'ukrywają' go, stąd też owe trzy strukturalne elementy, 'stereotypy prześladowań' są kluczem do ich reinterpretacji.

Odczytując *mythos Bachante* w oparciu o strukturalne kryteria zaproponowane przez Girarda bez trudu rozpoznać można pierwszy stereotyp prześladowań: kryzys tebańskiej polis związany z 'secesją' ogarniętych dionizyjską *μανία* kobiet, explicite opisany jako taki w wypowiedzi Penteusa – νεοχμὰ ἀνὰ πτόλιν κακά (216). Penteus z kolei jest władcą Teb, którego charakteryzuje wręcz 'excessive kingliness' (τὸ βασιλικὸν λίαν, 671);⁹⁹ co więcej – a wiąże się to zarazem z trzecim stereotypem – w wypowiedziach chóru przedstawiony zostaje on jako zbrodniarz wyobcowany z rodzaju ludzkiego: ἀγριωπὸν τέρας, οὐ φῶς βρότειος φόνιος δ' ὥστε γίγας ἀντίπαλος θεοῖς (542nn), οὐ γὰρ ἐξ αἵματος | γυναικῶν ἔφυ, λεαίνας δέ τινας | ὅδ' ἢ Γοργόνων Λιβυσαῖν γένος (989nn), ἄθεος ἄνομος ἄδικος Ἐχίονος γόνος γηγενής (995n), ὃς ἀδίκῳ γινώμῃ παρανόμῳ τ' ὄργῃ | †περὶ βᾶκχι' ὄργια ματρός τε σᾶς† | μανείσῃ πραπίδι παρακόπῳ τε λήματι στέλλεται, | τάνικατον ὡς κρατήσων βία (997-1001). Zestawiając te trzy stereotypy ze wspomnianą wcześniej wypowiedzią Dionizosa, w której Penteus przedstawiony opisany zostaje jako μόνος ὑπερκάμνων πόλεως τῆσδε (963) oraz proponowaną przez niektórych rekonstrukcję zaginionej części *exodos*, gdzie na gruzach domu Kadmosa wraz z kultem Dionizosa ustanowiony zostaje nowy porządek w

⁹⁵ Por. Girard 1982: 21-4; ów kryzys połączony z mimetyczną przemocą to, oczywiście kryzys ofiarniczy (por. ibid. 134), bliżej omówiony w innej książce Girarda (1993: 55-75)

⁹⁶ Girard 1982: 25-27. Stereotyp oskarżycielski nie zawsze opiera się na zmyślonych i arbitralnie przypisanych zarzutach; bywa, że są one prawdziwe, istotne jest jednak to, że kategoria prawdy-falszu nie odgrywa tu żadnej roli (ibid.).

⁹⁷ Girard 1982: 28-33; ściślej mówiąc rzecz dotyczy nie tyle różnicy, co braku różnic, negatywnie odbijającego się na tle systemu różnic kształtujących daną społeczność 'To nie ich własną inność wyrzuca się (...) lecz fakt, iż nie różnią się jak trzeba, a w krańcowym przypadku nie różnią się wcale (...) nie są zdolni do respektowania «prawdziwych» różnic' (ibid. 34n).

⁹⁸ Girard 1982: 30; por. też Vernant – Vidal-Naquet 1977: 99-131.

⁹⁹ Seaford 1996: 47.

polis,¹⁰⁰ model Girarda wydawać się może atrakcyjnym 'narzędziem' hermeneutycznym w odczytywaniu *Bachantek*.¹⁰¹

Ze względu na swą hermeneutyczną atrakcyjność mechanizm kozła ofiarnego i stereotypy prześladowań stosowane są – z mniejszym lub większym powodzeniem – w odczytywaniu innych dramatów. Spośród tragedii zemsty warto wspomnieć o zaproponowanym przez Mitchell[-Boyask'a] (re)interpretacji *Hippolytosa*¹⁰² i *Hekabe*.¹⁰³ W obydwu tragediach jako kozioł ofiarny postrzegana jest postać ofiary zemsty, odpowiednio Hippolytos i Polymestor. Stereotypy prześladowań związane z tym pierwszym jawią się dość wyraźnie – przynajmniej zaś drugi i trzeci. Hippolytos jest postacią skrajną, 'graniczną', z jednej strony jako syn królewski (hierarchiczna Inność), z drugiej zaś jako 'bastard, hunter, virgin, adolescent and sexually ambivalent'¹⁰⁴ (kulturowa? Inność); drugi stereotyp prześladowań realizuje się w pełni poprzez nieprawdziwe oskarżenie o usiłowanie uwiedzenia i zgwałcenia Fedry, zbrodnię 'przeciwko bogom i ludziom': 'Ἰππόλυτος εὐνῆς τῆς ἐμῆς ἔτλη θιγεῖν | βίαι, τὸ σεμνὸν Ζηνὸς ὄμμι' ἀτιμάσας (885n). Za pierwszy stereotyp przemocy uznać można niewątpliwie kryzys trawiący oἶκος Tezeusza¹⁰⁵ Hippolytos, niczym typowy *pharmakos*, zostaje wypędzony z miasta, gdzie ginie. Śmierć Hippolytosa wreszcie wiąże się z ustanowieniem kultu i, tym samym, przywróceniem zawieszonych na czas kryzysu różnic. W *Hekabe* pierwszy stereotyp przemocy nie jest tak wyrazisty; powstrzymującą flotę grecką ἄπλοια można odczytać jako znamię kryzysu, wówczas jednak kozłem ofiarnym należałoby uznać raczej Polyksenę. Mitchell-Boyask zwraca uwagę na mimetyczną przemoc kształtującą zemstę tytułowej bohaterki, co, jak zaznaczono wyżej, ma swoje odzwierciedlenie zarówno w warstwie semantycznej jak też – do pewnego stopnia (zgładzenie dzieci wroga) – w obrębie dramaturgicznej *praxis*.¹⁰⁶ Sam Polymestor, jako barbarzyńca wydaje się idealnym kozłem ofiarnym.¹⁰⁷ Wreszcie stereotyp oskarżycielski – tym razem w postaci nader prawdziwego zarzutu niesłynej zbrodni ξενοκτονία.

¹⁰⁰ Seaford 1994: 353, 385n.

¹⁰¹ Leinieks 1996: 172nn, za sugestią Winnington-Ingrama (1948: 24, zwł. p. 3; 120 128 p. 2) większość wspomnianych passusów interpretuje jako elementy rozbudowanej metafory olimpijskiej, gdzie Penteus przedstawiony zostaje jako biorący udział w zawodach (ἄγων) atleta, których zwycięzcą jest jednak Dionizos (por. 975n); zob. też Foley 1985: 212n (która, w przeciwieństwie do Leinieksa, nie uznaje tej metafory za jedynie słuszną interpretację).

¹⁰² Mitchell 1991.

¹⁰³ Mitchell-Boyask 1993: 125-8.

¹⁰⁴ Mitchell 1991: 118; por. też Mitchell-Boyask 1999 na temat ambiwalentnego statusu Hippolytosa w kontekście ideologii towarzyszącej ateńskim *rites de passage* (efebia).

¹⁰⁵ Mitchell (1991: 119) odczytuje tu również znamiona mimetycznej, nieukierunkowanej i odróżnicowanej przemocy: 'the wrath of queen against her servant, son against father, queen against son, father against son, and son against everyone'; na temat odróżnicowania i 'collaps of distinctions' w Hippolytosie zob. też Goff 1990: 65-77; zaproponowana przez Mitchella (ibid.) interpretacja portentum, które (pośrednio) zabiło Hippolytosa jako odzwierciedlenie owego odróżnicowania ('a collapse of distinctions between sea, sky, and land') wydaje się już zbyt dalekim odejściem od tekstu.

¹⁰⁶ Z czego nie należy jednak wyciągać pochopnych wniosków odnośnie pragmatyki moralnej ewaluacji zemsty Hekabe, jak czyni to Mitchell-Boyask (1993: 125): 'Hecuba's revenge turns her and Polymestor into mirror image of one another, robbing Hecuba of her moral authority and placing her on an ethical level more suited to Polymestor' [JK].

¹⁰⁷ Por. Girard 1983: 35: 'barbaros to nie indywiduum mówiące innym językiem, lecz mylące jedyne rozróżnienia rzeczywiście znaczące, rozróżnienia języka greckiego'; problemu tego nie porusza jednak Mitchell-Boyask, uznając wręcz (1993: 126), wbrew samemu tekstowi (1199nn), że 'Polymestor represents the Greeks [sic!] as a whole'.

12. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA: ZEMSTA W DYSKURSIE PUBLICZNYM KLASYCZNYCH ATEN.

Jak już wiadomo prawo klasycznych Aten dopuszczało o wiele większy zakres 'prywatnej inicjatywy' w zakresie wymiaru sprawiedliwości niż ma to miejsce w czasach nowożytnych. Zakres ten nie ograniczał się jednak wyłącznie do omówionych wyżej funkcji 'policyjnych' pełnionych przez prywatne osoby, często zaś – przez samych pokrzywdzonych. 'Prywatna inicjatywa' była również fundamentem procedur sądowniczych – i tym samym fundamentem attyckiego prawa, które wszak realizowało się właśnie w *dikasteriach*. Prawo klasycznych Aten nie znało bowiem instytucji oskarżyciela publicznego reprezentującego państwo jako stronę pokrzywdzoną danym aktem niesprawiedliwości.¹ Wszystkie rodzaje spraw sądowych: γραφαί (δίκαι δημόσιαι), δίκαι (δίκαι ἴδιαι), εἰσαγγελίαι, φάσεις etc.² wnoszone były przez osoby prywatne. Pewna namiastka owej instytucji jednak istniała: procedury klasyfikowane przez współczesnych historyków jako 'publiczne' (w starożytności niekiedy opisywano je terminem δημόσιαι)³ rozpocząć mógł ὁ βουλόμενος Ἀθηναίων οἷς ἔξεστιν. Plutarch, przypisując wprowadzenie tych właśnie procedur Solonowi, podkreśla ich publiczny i zarazem państwowotwórczy charakter: ὁρθῶς ἐθίζοντος τοῦ νομοθέτου τοὺς πολίτας ὥσπερ ἐνὸς μέρη «σώματος» συναισθάνεσθαι καὶ συναλγεῖν ἀλλήλοις (Sol. 18.7). Już nie poszczególne jednostki, lecz cała *polis*, traktowana jako ἓν σῶμα, była tu stroną pokrzywdzoną czyjąś ἀδίκη. Na tym jednak koniec analogii z nowożytnymi systemami prawnymi. 'Inność' greckiego klasyfikacji procedur już to jako δημόσια już to ἴδια, poza nieobecnością instytucji oskarżyciela publicznego, szczególnie manifestuje się w ich sferze merytorycznej: zakres spraw prowadzonych z oskarżenia 'prywatnego' i 'publicznego' znacząco odróżniał prawo attyckie od nowożytnych. Najbardziej dobitnym przykładem może być fakt, że zabójstwo ścigane było z oskarżenia 'prywatnego', δίκη φόνου, pobicie zaś podlegać mogło 'publicznej' γραφή ὕβρεως.

To jednak nie koniec odmienności, 'Inności' greckiego systemu prawnego. [Brak oskarżyciela publicznego byłby rzeczywiście skutecznie równoważony, gdyby rozpoczynający procedury publicznego ścigania przestępstw οἱ βουλόμενοι działali bezinteresownie, jak chciał Plutarch wyłącznie συναισθανόμενοι i συναλγοῦντες z pokrzywdzonymi. Być może niektóre, nieliczne publiczne oskarżenia rzeczywiście wnoszone były z tak bezinteresownych pobudek. Historyczna rzeczywistość wydaje się jednak daleko odmienna od owego tego idealnego obrazu. Wniesienie oskarżenia publicznego nie było jedynie obywatelskim gestem, porównywalnym np. do 'doniesienia o przestępstwie' we współczesnych systemach prawnych. Podejmując się roli 'prokuratora' ὁ βουλόμενος liczyć się musiał z koniecznością poświęcenia czasu na same formalności – preliminarium i proces – oraz na należyte do nich przygotowanie, co obejmowało zebranie świadectw, zarówno tych dobrowolnych (μαρτύρια) jak też wymuszonych torturami (βάσανοι),⁴ jak również ułożenie oskarżycielskiej mowy, lub wynajęcie logografa. ὁ βουλόμενος liczyć się musiał również z ewentualnymi konsekwencjami przegranej: jeśli sprawą była γραφή lub φάσις, nie uzyskawszy nawet piątej części głosów zgromadzenia sędziów karany był grzywną tysiąca drachm; w każdym zaś wypadku musiał wziąć pod

¹ Inne aspekty 'Inności' ateńskiego prawa wylicza Rhodes (1998: 145), wśród których wskazuje na brak *iuris periti*, na fakt, iż proces sądowy stanowił nie tyle osąd osąd faktów, co osąd samych postaci antagonistów, etc.

² Na temat różnorodności procedur sądowych w klasycznych Atenach (której bynajmniej nie należy redukować do dychotomii δίκη – γραφή) por. MacDowell 1978: 57nn.

³ Zaliczane do nich były wszystkie z wyjątkiem 'właściwych' δίκαι (tj. δίκαι ἴδιαι).

⁴ βάσανοι dotyczyły, oczywiście, tylko niewolników; por. R. Turasiewicz, *De servis testibus Atheniensium iudiciis saec. V et IV a. Chr. n. per tormenta cruciatis*, Warszawa 1963; z całą pewnością o μαρτύρια można mówić jedynie w przypadku wolno urodzonych mężczyzn; problem świadectwa kobiet jest wciąż dyskutowany (v. s., najnowszym – contra – ujęciem tego problemu jest Mirhady 2002).

uwagę wrogość którą wzbudzi u oskarżonego, jego przyjaciół i stronników swoją niefrasobliwą pryncypialnością.

W świetle powyższych rozważań nie bezzasadnym wydaje się przypuszczenie, że bezinteresowna praworządność rzadko kiedy mogła być wystarczającym motywem do podjęcia związanych z wniesieniem publicznego oskarżenia trudów i ryzyka.⁵ O tym, jak niewielu spośród οἱς ἔξεστιν było kandydatów na bezinteresownych ‘prokuratorów’ świadczy też wymownie wprowadzenie nagród za skuteczne zakończenie (wyrokiem skazującym) rozpoczętej sprawy. Kto zatem spośród οἱς ἔξεστιν mógł być zainteresowany wniesieniem publicznego oskarżenia? Być może sykofanci, skuszeni widokami na ewentualną nagrodę (v. i.), z całą pewnością zaś osobiści wrogowie przestępcy, którzy traktowali je jako dogodną okazję odegrania się na swoich nieprzyjaciółach. Innymi słowy legalne procedury funkcjonowały – funkcjonować mogły – jako narzędzie zemsty. Ujmując rzecz z innego punktu widzenia, można wręcz stwierdzić, że wymiar sprawiedliwości klasycznych Aten opierał się na zemście; tylko zemsta osobistego wroga przestępcy – zemsta dokonana za pośrednictwem dikasteriów – doprowadzić mogła do jego osądzenia i ukarania.

Powyższe rozważania to, oczywiście, spekulacje, które, nawet jeśli prawdopodobne, powinny być pozostawione badaniom historycznym. Przedmiotem dalszej argumentacji nie będzie bowiem hipotetycznie odtwarzany ‘stan faktyczny’, dociekanie jakie motywy i emocje ‘naprawdę’ kryją się za zachowanymi tekstami attyckich mówców i nie tylko. Rozważania dotyczyć będą natomiast problemu, jak zemsta funkcjonowała nie w historycznej rzeczywistości, lecz w historycznym dyskursie, dyskursie publicznym klasycznych Aten, na który składają się rozmaite wymieniane dotąd (i niewymienione) dyskursywne formacje.

Nawet pobieżna lektura zachowanych mów sądowych wystarczy, aby dostrzec zjawisko nader osobliwe: strona oskarżająca zaskakująco często podkreśla osobistą wrogość względem obrońcy, niejednokrotnie detalicznie wyliczając doznane krzywdy i zatargi z przeszłości, które z aktualną sprawą niewiele mają wspólnego.⁶ Osobista wrogość to szczególnie *locus* wokół którego niezwykle często koncentruje się oskarżenie,⁷ zwłaszcza *proemium* oskarżycielskiej mowy.⁸ Wbrew oczekiwaniom nie ogranicza się on jednak do retoryki δίκαι, spraw ‘prywatnych’, w których wrogość antagonistów jest elementem oczywistym.⁹ Zaskakująco często retoryka (prywatnej) wrogości towarzyszy również sprawom wnoszonym ‘z oskarżenia publicznego’.¹⁰ ἰδὼν δ’ ἡδίκηκότα κοινῇ πᾶσαν τὴν πόλιν (...) ἦλθον ἐπ’ αὐτὸν (...) ἡγούμενος ἀρμόττοντ’ εἰληφέναι καιρὸν τοῦ βοηθῆσαι θ’ ἅμα τῇ πόλει καὶ τιμωρίαν ὑπὲρ ὧν ἐπεπόνθειν λαβεῖν (D. 24.8) – ‘wyznaje’ oskarżyciel Diodoros prowadząc publiczną (γραφὴ) sprawę przeciwko Timokratesowi o ‘wprowadzenie

⁵ Jako bezinteresowni oskarżyciele przedstawiają się mówcy w Lys. 22.1nn oraz Lycurg. 1.3, 5n.

⁶ Por. Allen 2000: 151: ‘in speech after speech (...) the orators include long stories explaining their anger, hatred or enmity for their opponents’; wprawdzie wyrażenie ‘speech after speech’ uznać należałoby za hiperbolę, niemniej znacząca część zachowanych mów sądowych rzeczywiście zawiera wskazane przez autorkę motywy.

⁷ Por. Cohen 1995: 72: ‘enmity, in rhetorical terms, was a topos, grounded in the normative expectations of the audience’. Nie jest to, oczywiście, nowo odkryty fenomen; zwracał na niego uwagę już J. Lofberg (*Sycophancy in Athens*, Chicago 1917: 21, za Hunter 1994: 127). Więcej na temat ‘rhetoric of enmity’ w zachowanych mowach oskarżycielskich por. Dover 1974: 181nn; Cohen 1995: 70–86; Rhodes 1998: passim zwł. 156–60; Allen 2000: 150–6; Fisher 2001: 122 (ad Aesch. 1.2); por. też krótkie, ale istotne wzmianki w Osborne 1985: 52; Blundell 1989: 54n; Carey 1994: 28.

⁸ Por. D. 22.1; 43.1n; 53.1n; 58.1; 59.1; Lys. 13.1; 14.1; Aesch. 1.1n.

⁹ E.g. [D.] 43.1n; Is. 7.29: διαδικασία (proces o spadek).

¹⁰ D. 21 passim (προβολή); 22.1 (γραφὴ παρανόμων); 24.6–10; 53.1n, 15, 18 (ἀπογραφὴ); 58.1 (ἐνδειξις); 59.1, 12, 15 (γραφὴ ξενίας); Lys. 13.1 (ἀπαγωγὴ); 14.1 (γραφὴ λιποταξίου); 15.12 (γραφὴ ἀστρατείας); Aesch. 1.1n.

niestosownego prawa'.¹¹ Podobnym 'wyznaniem' rozpoczyna Ajschines nie mniej publiczną δοκιμασία¹² Timarchosa: ὁρῶν δὲ τὴν πόλιν μεγάλην βλαπτομένην ὑπὸ Τιμάρχου τουτοῦ δημηγοροῦντος παρὰ τοὺς νόμους, καὶ αὐτὸς ἰδίᾳ συκοφαντούμενος (...) ἔν τι τῶν αἰσχίστων ἡγησάμην εἶναι μὴ βοηθῆσαι τῇ τε πόλει πάσῃ καὶ τοῖς νόμοις καὶ ὑμῖν καὶ ἑμαυτῷ (Aesch. 1.1-2). Czy te dwie wypowiedzi, oraz wiele innych, to jedynie osobliwa *captatio benevolentiae*, próba zjednania sobie sympatii sędziów poprzez niemal ekshibicjonistyczną manifestację szczerości?

'Pomagać przyjaciołom, szkodzić wrogom' powszechnie uznaje się za pryncypium fundamentalne dla kultury starożytnej Grecji, w szczególności zaś – klasycznych Aten.¹³ Nawiązując do stosowanej w niniejszych rozważaniach metodologii należałoby powiedzieć, że przenikało ono wszystkie formacje dyskursywne tego okresu. W tym kontekście otwarte wyznania wrogości względem sądowych adwersarzy byłyby po prostu kolejną instancją owego dyskursywnego *locus*. W ostatnich latach jednak powszechnie przyjmowane, niekiedy zanadto bezkrytycznie, przekonanie o 'mściwości' Ateńczyków okresu klasycznego zostało zakwestionowane. Wskazać tu trzeba przede wszystkim serię artykułów G. Hermana, w których uczony ten argumentuje na rzecz bliższego współczesnej etyce obrazu stosunku starożytnych Ateńczyków do zemsty.¹⁴ Uważa on, że 'feuding, violence and vengeance were behavioural patterns of which (...) the Athenian population in general strongly disapproved',¹⁵ że 'upon being provoked, offended, or injured a citizen should not retaliate, but should exercise self-restraint, avoid violence, reconsider, or renegotiate the cause; in brief compromise'.¹⁶ Argumentacja Hermana wymierzona jest przede wszystkim w skrajne ujęcie zasady 'szkodzić wrogom', zgodnie z którym odczytuje się każdy akt zemsty jako działanie godne najwyższej pochwały, zaś poniechanie odwetu – za hańbę.¹⁷ Przytoczone przezeń przykłady¹⁸ rzeczywiście dowodzą, że poniechanie zemsty mogło niekiedy uchodzić za postępowanie godne pochwały: wielokrotnie sponiewierany Ariston podkreśla, że zamiast przedsięwziąć stosowne kroki przeciwko swoim prześladowcom wolał zająć się swoimi sprawami trzymając się od nich z daleka (D. 46.5n);¹⁹ Demostenes (21) publicznie spoliczkowany i upokorzony przez Meidiasa za honor poczytuje sobie fakt, iż zamiast w odwecie sam uderzyć napastnika wykazał się opanowaniem.²⁰ Kolejny przytoczony przez Hermana przykład, słynny *casus* Eufiletosa, który zabił przyłapanego *in*

¹¹ γραφὴ νόμων μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι; por. na ten temat MacDowell 1978: 50nn; zob. też Rhodes 1998: 159.

¹² Chodzi tu o tzw. δοκιμασία ῥητόρων (1.186) proces mający na celu ustalenie czy 'podsądny' ma prawo przemawiania podczas Zgromadzenia; celem mowy Ajschinesa jest udowodnienie, że Timarchos z powodu 'niegodnego' prowadzenia się z przywileju tego korzystać nie może; por. Fisher 2001: 5n. Na temat δοκιμασία jako sprawy 'publicznej' por. MacDowell 1978: 56.

¹³ Pełne omówienie tego problemu wraz z licznymi odniesieniami do źródeł przedstawia Blundell 1989: 26-59.

¹⁴ Herman 1993; Herman 1994; Herman 2000 (por. też G. Herman, *Honour Revenge and the State in Fourth-Century Athens*, w: W. Eder, *Die Athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1995).

¹⁵ Herman 2000: 18.

¹⁶ Herman 1994: 107; por. też Herman 1993: 418; zob. też krytykę stanowiska Hermana w odniesieniu do tragicznej zemsty w Cairns 2005: 307n.

¹⁷ Najbliższy temu jest Cohen e.g. 1995: 61-86, którego stanowisko wielokrotnie krytykuje Herman w 2000.

¹⁸ Herman 1994: 107; Herman 2000: 26.

¹⁹ Być może narracja ta przedstawiać ma Aristona jako człowieka, który nie folguje zamięłowaniu do spraw sądowych, πολυπραγμοσύνη (por. e.g. Lycurg. 1.3); w ten sposób Carey (1989: 93 ad Lys. 3.3) interpretuje podobne 'skrupuły' mówcy; jak się jednak wydaje pojęcie πολυπραγμοσύνη dotyczyło przede wszystkim zajmowania się 'nie swoimi sprawami' (por. Adkins 1976), i np. u Lys. 1.16 explicite przeciwstawiona jest wrogości (ἔχθρα): dla kogo motywem jest ta ostatnia, ten nie jest już φιλοπράγμων.

²⁰ Przykład mówcy w Lys. 3.9, który 'uznawał, że cierpi niegodziwości' (ἡγούμενος δεινὰ πάσχειν) nie wniósł oskarżenia, aby nie wydawać się ἀνόητος w żaden sposób nie popiera tej tezy. Mówca obawia się uznania ἀνόητος nie ze względu na fakt wniesienia oskarżenia, lecz ze względu na treść, z jaką musiałoby się ono wiązać, gdyż 'it is unbecoming for a mature man to be involved in brawl over sex' (Carey 1989: 93, ad Lys. 3.3); emendację tej argumentacji przedstawia Herman w późniejszym artykule (2000: 24).

flagranti delicto cudzołożnika Eratostenesa, budzić może już pewne wątpliwości. 'Dlaczego' argumentuje Herman 'jeśli ideologia klasycznych Aten rzeczywiście pozytywnie oceniała zemstę, Eufiletos nie odwołał się po prostu do tego pryncypium? Dlaczego nie wskazał na swój 'trampled upon honour'?²¹ Dlaczego tak usilnie stara się przekonać, że zabił Eratostenesa nie z wrogości lecz jedynie jako narzędzie praw: οὐκ ἐγὼ σε ἀποκτενῶ ἀλλ' ὁ τῆς πόλεως νόμος ὃν σὺ παραβαίνων περὶ ἐλάττονος τῶν ἡδονῶν ἐποιήσω (1.26)?

Przede wszystkim trzeba pamiętać, że w dyskursie moralno-prawnym²² klasycznych Aten zabicie człowieka z powodu samej tylko wrogości traktowane było jako karany z całą surowością φόνοϛ ἐκ προνοίας. Prawdopodobnie tak właśnie brzmiało oskarżenie w sprawie Eufiletosa (por. Lys. 1.37-40).²³ Dlatego też mówca uznaje za wskazane podkreślić, że aż do feralnej nocy nie było między nim a Eratostenesem żadnej wrogości (1.4, 43n); że nie 'szukał sposobności' (ἐπεβούλευον, 40) aby go zgładzić; wreszcie, że zabójstwo nie wynikało z zemsty za doznaną zniewagę. Przyznanie się do wrogości lub odwołanie do 'trampled upon honour' byłoby argumentem na rzecz oskarżenia. To w interesie tej właśnie strony, w sprawach dotyczących φόνοϛ ἐκ προνοίας, leżało podkreślenie wrogości oskarżonego i zemsty jako motywów zabójstwa.²⁴ Fakt, że zemsta i wrogość w dyskursie moralno-prawnym funkcjonować mogą jako motywy zabójstwa (ze wszystkimi tego retorycznymi konsekwencjami tak dla obrony jak i dla oskarżenia) w żadnym wypadku nie dowodzi, że były one potępiane bądź odrzucane *per se*. Zgodnie z tą logiką należałoby przyjąć np., że pragnienie zdobycia bogactwa również podlegało potępieniu w dyskursie moralno-prawnym: wszak i ono funkcjonować mogło jako motyw zabójstwa i *explicite* odrzucane jest przez oskarżonego Eufiletosa (1.4, 44).²⁵

Na podstawie powyższych dowodów można jedynie stwierdzić, że zemsta nie była traktowana jako nadrzędny moralny imperatyw,²⁶ którego poniechanie zawsze wiązało się z hańbą i potępieniem, i który funkcjonował jako etyczny argument unieważniający wszelkie możliwe kontrargumenty, *ace of trumps*. W żadnym wypadku natomiast nie dają one podstawy do twierdzenia, że zemsta w dyskursie moralno-prawnym była odrzucana potępiana ani też, że nie mogła być postrzegana pozytywnie (choć nie jako nadrzędny imperatyw). Argumentacja na rzecz tych dwóch ostatnich założeń,²⁷ zaproponowana przez Hermana gdzie indziej,²⁸ jest jeszcze mniej przekonująca. Opiera się ona wyłącznie na trzech bardzo różnych źródłach, opatrzonych konwencjonalną frazą sugerującą *pars pro toto*;²⁹ innych *loci*, podobno bardzo licznych, badacz ten jednak nie wskazuje, zaś te, które omawia trudno uznać za najbardziej reprezentatywne (spośród wielu) ze względu na ich wyjątkową jednoznaczność. Są nimi: [Lys.] 9.13, gdzie mówca podkreśla, że dzięki przyjaźni możnego Sostratosa sam stał się wpływową figurą, czego jednak nie wykorzystywał dla prywaty: οὐτ' ἐχθρὸν ἐτιμωρησάμην οὔτε φίλον εὐεργέτησα (...) οὔτε λόγῳ οὔτε ἔργῳ ἔβλαψα οὐδένα τῶν κατηγορούντων. Argument ten niewątpliwie jest kolejnym świadectwem na dowód, że

²¹ Herman 1993: 414.

²² W przeciwieństwie do dyskursu filozoficznego (Platon), gdzie θυμός uchodził za okoliczność zmieniającą kwalifikację zabójstwa, które z punktu widzenia współczesnych standardów uchodziłoby za dokonane z premedytacją (v. s.).

²³ Por. Carey 1989: 60

²⁴ Por. Ant. 2.1.5: ἐκ παλαίου ἔχθρος ὢν; 2.1.7: ἐπιθυμία τῆς τιμωρίας.

²⁵ Każdy czytelnik romansów wie, że miłość również może być motywem zbrodni. Czy oznacza to jednak, że we współczesnym dyskursie moralnym uczucie to jest potępianie i odrzucane?

²⁶ W czym trudno nie zgodzić się z Hermanem (2000: 27).

²⁷ Herman (2000) przedstawia pryncypium 'pomagać przyjaciółom, szkodzić wrogom' na początku (to begin with) jako 'unsafe generalization' (12), zaś jego konkluzją (wyrażoną proleptycznie) jest, że zemsta w klasycznych Atenach była 'suppressed' (9) oraz 'controlled and repressed' (7).

²⁸ Herman 2000: 12n; powtórzone co do jednego z całą powagą przez Harris'a 2001: 127n.

²⁹ 'Some examples', 'these and many other passages', Herman 2000: 12; por. 'some of the most important' Herman 1994: 107.

zemsta nie funkcjonowała w ateńskim dyskursie publicznym jako nadrzędne pryncypium moralne. Warto jednak podkreślić, czego nie uczynił Herman, że funkcjonuje on jako część większej całości, której konkluzją jest stwierdzenie: ἐξ ὧν ὀφελοίμην ἂν πολὺ δίκαιότερον ὑπὸ τῶν ἀντιδίκων ἢ κακῶς πάσχοιμι (9.15). Celem argumentacji jest nie tyle pozytywna (auto)etopeja mówcy, jako człowieka spokojnego i dalekiego od mściwości, co negatywna – jego adwersarzy, jako ludzi niewdzięcznych. Drugim źródłem Hermana jest macedońska inskrypcja z II wieku B.C., tzw. ‘Prawo o gimnazjarchii’, gdzie przysięga, którą składać ma ów urzędnik zawiera odnoszące się do jego służby zastrzeżenie: οὐτε φίλῳ χαρίζομενος οὐτε ἐχθρὸν βλάπτων παρὰ τὸ δίκαιον (SEG 27.261 A 29n). Dziwna to, z punktu widzenia nowożytnego moralności, przysięga, która nakazuje ‘nie szkodzić przyjaciółom wbrew prawu / sprawiedliwości’: można bowiem oczekiwać, że βλάπτειν ἐχθρὸν σὺν δίκη byłoby jak najbardziej na miejscu. *Per se* βλάπτειν τὸν ἐχθρὸν nie zostaje tutaj odrzucone, odrzucone zostaje natomiast działanie παρὰ τὸ δίκαιον. Wreszcie trzeci passus, na którym Herman opiera swą polemikę: przytoczona przez Diogenesa Laertiosa myśl jednego z *Septem Sapientes*, Kleobulosa z Lindos ἔλεγέ τε τὸν φίλον δεῖν εὐεργετεῖν, ὅπως μᾶλλον ἢ φίλος τὸν δὲ ἐχθρὸν φίλον ποιεῖν (1.91); po raz kolejny daleko jesteśmy od klasycznych Aten zarówno geograficznie jak też chronologicznie. Można się zastanawiać, dlaczego badacz ten wybrał Kleobulosa zamiast o wiele bardziej wyrazistego pod tym względem Pittakosa, który głosić miał, że ‘przebaczenie jest silniejsze od zemsty / kary’ (συγγνώμη τιμωρίας κρείσσων, 1.76) i napominał, aby nie mówić źle ani o przyjaciółach ani też wrogach (φίλον μὴ λέγειν κακῶς, ἀλλὰ μηδὲ ἐχθρόν, 1.78). Proponował też Pittakos, aby podwójną karę wymierzać człowiekowi, który dopuścił się przestępstwa po pijanemu; jak się ma ten ostatni postulat do dyskursu moralno-prawnego klasycznych Aten? Nijak; upojenie mogło mieć wręcz wymowę odwrotną, jako argument, πρὸφασις, na rzecz uwolnienia od odpowiedzialności za popełnione czyny.³⁰ Skąd zatem pewność, że przekonania kilku arystokratycznych, elitarnych myślicieli okresu archaicznego odzwierciedlają dyskurs publiczny klasycznych Aten?

Podsumowując argumentacja Hermana opiera się na dwóch metodologicznie błędnych przesłankach:³¹ z jednej strony słuszne twierdzenie, że zemsta *nie* była traktowana jako nadrzędne etyczne pryncypium jest bezzasadnie utożsamione z założeniem, że była ona ‘suppressed’ w ideologii (dyskursie moralno-prawnym, publicznym) klasycznych Aten. Równie bezzasadnym jest całkowite utożsamienie zemsty z przemocą;³² o ile ta ostatnia rzeczywiście bywała mocno ograniczana, niekiedy wręcz ‘suppressed’ w dyskursie publicznym klasycznych Aten,³³ to z pewnością nie można tego powiedzieć o tej pierwszej.³⁴ Wracając do zasygnalizowanego wcześniej problemu powtórzmy zadane już raz pytanie: czy ‘retoryka wrogości’ w mowach sądowych i nawiązanie do dyskursywnego *locus*, jaki w ideologii klasycznych Aten przypadał zemście, służyć miało wyłącznie pozyskaniu sympatii sędziów? Mimo wspomnianych zarzutów argumentacja Hermana wykazuje jasno, że zemsta nie była bezwarunkowym i nadrzędnym pryncypium moralnym, za jaki uchodzić mogła np.

³⁰ E.g. D. 21.38, 73, 180

³¹ Co wydaje się ironią, jeśli zważyć, że jego ostatni artykuł (2000) explicite odnosi się do metodologicznych błędów (niekiedy słusznie wytkniętych), na których opiera się ‘tradycyjny’ obraz greckiej moralności.

³² O tym, że zemsta nie zawsze wiązać musi się z fizyczną przemocą wie każdy czytelnik *Hrabiego Monte Christo*.

³³ Por. e.g. Cairns 2005: 307: ‘in classical Athens the pursuit of vengeance by violent means is (in most cases) outlawed’

³⁴ Uczyniona *en passant* uwaga, że ‘Oresteia spells out clearly the gradual suppression of private vengeance by civic law’ (2000: 14) zasługiwałaby na pominięcie, gdyby nie fakt, że dotyczy przedmiotu niniejszego opracowania. Antycypując sprawy poruszone w zakończeniu można zapytać: czym jest δίκη φόνου, jeśli nie ‘private revenge’ – tyle że bez przemocy?

służba ojczyźnie.³⁵ Co więcej, osobista wrogość oskarżyciela funkcjonowała niejednokrotnie jako argument obosieczny: niejednokrotnie obrona wskazywała właśnie tę motywację strony oskarżającej próbując podważyć wiarygodność tej ostatniej.³⁶ Likurg, wnosząc publiczne oskarżenie (εἰσαγγελία) przeciwko Leokratesowi postuluje, aby μὴ διὰ τὰς ἰδίας ἔχθρας εἰς τὰς κοίνας κρίσεις καθιστάναι τοὺς τὴν πόλιν μηδὲν ἀδικοῦντας (Lycurg. 1.6), implicite jednoznacznie odcinając się od tego rodzaju praktyk. Wypowiedź ta błędnie odczytana może sugerować, jakoby wnoszenie spraw publicznych z prywatnych pobudek uchodziło za rzecz naganną.³⁷ Tego rodzaju argumentację spotkać można właśnie w mowach obrończych (v. s.): sam zarzut jest bezpodstawny, za całą zaś sprawą stoi wyłącznie osobista wrogość oskarżyciela. Tymczasem 'retoryka wrogości' w mowach oskarżycielskich opierała się na zbieżności prywatnej wrogości i interesu publicznego: ἅμα τῇ τε πόλει βοηθεῖν (...) καὶ δίκην ὑπὲρ αὐτοῦ λαβεῖν (D. 22.1).³⁸

Można jednak zapytać, dlaczego oskarżyciele publiczni w ogóle odwoływali się do owego ryzykownego *locus*? Czyż nie lepiej byłoby po prostu skłamać i przedstawić się wyłącznie jako obrońca praw *polis*? Jak już zaznaczono niektóre skutecznie przeprowadzone oskarżenia publiczne wiązały się z nagrodą dla oskarżyciela.³⁹ Być może z tym właśnie elementem attyckich procedur prawnych wiązało się zjawisko sykofancji, które począwszy od II połowy V wieku zdominowało prawną rzeczywistość Aten i związane z nią dyskursywne formacje.⁴⁰ Trudno z całą pewnością powiedzieć, co stanowiło źródło 'dochodów' ateńskich sykofantów: czy wspomniane nagrody za wygrane sprawy z oskarżenia publicznego (trzeba pamiętać, że niektóre procedury, np. γραφαί i φάσεις wiązały się z ryzykiem grzywny tysiąca drachm w przypadku przegranej bez uzyskania piątej części głosów⁴¹) czy też raczej szantaż, którego 'działanie' objaśnia skarga Ksenofontowego Kritona: νῦν γάρ, ἔφη, ἐμέ τινες εἰς δίκας ἄγουσιν, οὐχ ὅτι ἀδικοῦνται ὑπ'

³⁵ Por. przypisaną przez Ajschinesa Demostenesowi argumentację, zgodnie z którą ten ostatni uznać miał τῆς πόλεως ἄλλας περὶ πλείονος ποιήσασθαι τῆς ξενικῆς τραπέζης (Aesch. 3.224, v. s.).

³⁶ E.g. D. 18.12, 15; Lys. 9.15; And. 1.117-23. Kurihara (2003: 468) dochodzi do kategorycznego wniosku, że 'private enmities are normally seen in a negative light' wyłącznie na podstawie analizy odniesień (bywa że zupełnie nieadekwatnych, e.g. Lys. 25.3, 20.17) do tego problemu w mowach obrończych!

³⁷ Tak właśnie Kurihara 2003: 469: 'It is not suitable to bring a public suit because of private enmity' pomijając zupełnie wyrażenie τοὺς τὴν πόλιν μηδὲν ἀδικοῦντας.

³⁸ Wyrażoną tutaj wrogość Kurihara (2003: 470n) zbywa twierdzeniem, że mówca to jedynie συνήγορος ('mówca pomocniczy'), który 'feels it necessary to explain what has caused him, who has enjoyed a quiet life, nevertheless to be engaged in the trial'. Samo w sobie tłumaczenie to mogłoby być przekonującym; argumentację tego badacza podważa jednak fakt, iż nie bierze (mimo zapowiedzi 466 p. 11) pod uwagę wszystkich instancji 'retoryki wrogości' w mowach związanych z publicznym oskarżeniem (pomija zupełnie cytowany *passus* 24.8); retorykę wrogości w Lys. 13.1 i 14.1 – założeniem, że 'the very injuries which aroused the anger of the victims and their intimates have caused public anger and justify their suits' (476; czyż nie wszystkie przestępstwa przeciwko państwu, ścigane z oskarżenia publicznego wywołują 'public anger'?); w Aesch. 1.1-2 – kuriozalnym stwierdzeniem, że Ajschines funkcjonuje tu jako *de facto* defendant' (472), wreszcie D. 53.1n, [D.] 58.1, [D.] 59.1, gdzie nie ma już żadnej możliwości aby ze swojego ἥττω λόγον uczynić κρείττω, w geście rozpaczki uznaje za 'wyjątki' (473n); w odniesieniu do D. 21 niejasny wywód zajmujący ledwie stronę (475n) służy tu obaleniu tezy (być może z kolei zbyt skrajnej) Cohena, której poświęcił on cały rozdział swojej książki (1995: 87-118). Harris 2001: 130 uznaje wszystkie te instancje (pełne ich wyliczenie przedstawia Kurihara 2003: 466 p. 11) za 'few isolated cases'.

³⁹ Były to procedury ἀπογραφὴ (oskarżenie o zabór mienia państwowego), φάσις (rozmaite przestępstwa związane z mieniem państwowym – Osborne 1985: 47; niejasno rozróżniona od γραφή – MacDowell 1978: 58) oraz γραφή ξενίας; por. na ten temat Osborne 1985: 44-48.

⁴⁰ Por. na ten temat Turasiewicz 1966 oraz 1968: 147-158 oraz parę polemicznych esejów: Osborne 1990 i Harvey 1990.

⁴¹ Sykofancja zapewne również podlegała kryminalizacji w dyskursie moralno-prawnym klasycznych Aten, por. Harvey 1990: 106n.

ἐμοῦ, ἀλλ' ὅτι νομίζουσιν ἥδιον ἄν με ἀργύριον τελέσαι ἢ πράγματα ἔχειν (*Mem.* 2.9.1).⁴² Tak czy inaczej bez troskie, frywolne wnoszenie oskarżenia publicznego, niezależnie od tego, czy rzeczywistym motywem była tu sykofancja czy też zbyt skrupulatne poczucie sprawiedliwości, postrzegane było jednoznacznie negatywnie, jako πολυπραγμοσύνη.⁴³ Podejmujący się roli publicznego oskarżyciela mówca musiał więc przekonać sędziów, że ma ku temu mocne powody.⁴⁴ Czy można wyobrazić sobie lepszy powód niż chęć odegrania się na osobistym wrogu przy okazji załatwiania spraw *polis*? Nie jest to bynajmniej zawiła i cyniczna dedukcja z mojej strony; jak bowiem inaczej wytłumaczyć wypowiedź samego Lizjasza: πρότερον μὲν γὰρ ἔδει τὴν ἔχθραν τοὺς κατηγοροῦντας ἐπιδείξαι ἥτις εἴη πρὸς τοὺς φεύγοντας (*Lys.* 12.2)? Wykazanie się wrogością wobec oskarżonego niewątpliwie stanowiło mocną (choć zapewne nie jedyną) formę legitymizacji szczerości oskarżyciela, dowód, że nie prowadzi on sprawy dla pieniędzy czy z powodu zbyt swej ciasnej i zarazem zbyt kłótlivej moralności.

Konkludując powyższe rozważania należałoby powiedzieć, że zemsta odgrywała niezwykle istotną i pozytywną rolę w ateńskim wymiarze sprawiedliwości.⁴⁵ W historycznej rzeczywistości tylko osobista wrogość mogła zagwarantować postawienie przestępcy przed sądem i, ewentualnie, jego ukaranie. Ta pozytywna rola zemsty ma również swoje odzwierciedlenie w dyskursie moralno-prawnym klasycznych Aten. Osobista, prywatna wrogość – w połączeniu z dobrze umotywowaną sprawą – stanowiła bowiem legitymizację mówcy jako publicznego oskarżyciela.

⁴² Na temat szantażu ze strony sykofantów, liczących na pozasądową ugodę (połączoną z finansową gratyfikacją) zob. Osborne 1990: 88n i Harvey 1990: 111 (ten ostatni kładzie większy nacisk na szantaż jako praktykę sykofantów).

⁴³ Na temat πολυπραγμοσύνη i jej związków z sykofancją zob. Adkins 1976: 307-11, 316-19; Osborne 1990: 93 podkreśla, że określenie sykofanta 'implied not that the prosecutor was acting for corrupt motives, unless that was additionally specified, but rather that the prosecutor did not have a good case, that his case depended on improbable assumptions, empty assertions or over-meticulous quibbling'; bliższy tradycyjnemu obraz sykofantów kreśli Turasiewicz 1966 oraz Turasiewicz 1968: 145nn.

⁴⁴ Por. Allen 2000: 151-67, która, być może zbyt rygorystycznie, interpretuje osobistą wrogość, jako kluczowy element 'dispelling the charges of sycophany'.

⁴⁵ Por. Łanowski 1969: xxxiii oraz Łanowski 2006²: 207: 'kara to zemsta'; zob. też Scheid 2005: 410: l'idée de la vengeance reste associée à l'idée de la justice'.

PODSUMOWANIE

Zemstę w tragedii greckiej wieńczy zawsze tryumf mściciela, nawet jeśli, jak w przypadku Medei, Prokne, Orestesa czy Alkmeona, wiąże się on *de facto* z jego klęską. 'They have set before us a bloudy image of revenge in Medea, and given her Dragons to convey her safe from punishment' narzekał Dryden oskarżając starożytnych o brak poszanowania dla zasady poetyckiej sprawiedliwości.¹ Przykład ten trudno jednak uznać najbardziej wymownym dla tego właśnie oskarżenia: zemsta Medei jest, jak już zaznaczono, również jej osobistym upadkiem; καὶ τῇ γε λυπῇ καὶ κακῶν κοινωνὸς εἶ (1361). Zdecydowanie lepszego przykładu pod tym względem wydaje się dostarczać *Hekabe* Eurypidesa; zarówno semantyka jak też pragmatyka moralnej ewaluacji zemsty w tym dramacie tego zdarzenia sugerują przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, pozytywną jej ocenę. Hekabe tryumfuje, choć, oczywiście, trudno mówić tu o jakimkolwiek *exitus laetus*. Jeszcze bardziej jednoznaczne pod tym względem wydają się sytuacje przedstawione w zachowanych fragmentarycznie dramatach;² niejednokrotnie po 'bloudy image of revenge' następuje tu bowiem prawdziwy 'happy end' z tryumfującym mścicielem w roli głównej.³

Na podstawie powyższych przykładów trudno nie dostrzec różnicy jaka dzieli dramat attycki od paradygmatycznej dla naszych rozważań elżbietańskiej tragedii zemsty. Przede wszystkim w tej ostatniej próżno szukać dominujących w tragedii attyckiej *crudelitates*: matkobójstwa, mężobójstwa, dzieciobójstwa etc.; uznane niemal tradycyjnym okrucieństwo i *lust for blood* tragedii elżbietańskiej dotyczą jednak wyłącznie relacji między wrogami. Nie ma tu miejsca dla ἐν ταῖς φιλίαις πάθη; 'But, howsoever thou pursuest this act, | Taint not thy mind, nor let thy soul contrive | Against thy mother aught' (1.5) – napomina Hamleta duch jego ojca. Jedynie najokrutniejszy spośród elżbietańskich mścicieli,⁴ tytułowy bohater *Antonio's Revenge*, mordując niewinnego syna nikczemnego tyrana (co jest elementem jego zemsty), jawić się może renesansowym odbłaskiem Hekabe Eurypidesa. Nie tylko pod tym względem wyróżnia się Antonio na tle innych elżbietańskich mścicieli: tylko jemu bowiem dane jest zebrać owoce zemsty, tylko on rzeczywiście tryumfuje: 'Blest be thy hand. I taste the joys of heaven, | Viewing my son triumph in his black blood'; 'Bless'd be you all; and may your honors live, | Religiously held sacred, even for ever and ever'; 'Thou art another Hercules to us | In ridding huge pollution from our state.' (5.3). Pozostali, Hieronimo, Hamlet, Tytus, Vindice, Bosola i wielu innych giną niezależnie od tego, jak słuszna była ich sprawa i jak nikczemne ofiary ich zemsty. Już przy innej okazji zaznaczono, że w dramacie elżbietańskim zemsta podlega negatywnej ewaluacji *per se*, czego najbardziej wyrazistym przykładem jest cytowany monolog Hieronima. Mimo iż jest ona w swej istocie retribucją, mimo iż jej ofiary są niejednokrotnie nikczemnikami zasługującymi na śmierć, w swej formie pozostaje ona aktem subiektywnym, 'uzurpacją władzy przynależnej tylko Bogu', uzurpacją, której nawet 'pozytywny' mściciel musi ponieść konsekwencje. Zwięźle i przekonująco

¹ *An Essay of Dramatick Poesie*, 39.

² To pierwszy z powodów, dla których nie mogę zgodzić się z generalizacją Said w odniesieniu do twórczości Eurypidesa, u którego dostrzega ona, opierając się na wątpliwej 'ironic method' (jej braki podkreślają recenzje opracowania w mniej: R. Schmiel, *AJP*, 97.2, 1976 183nn lub bardziej: C. Collard, *CR*, 28.1, 1978: 6n., życzliwy sposób) Vellacotta 1971, jedynie 'la derision de la vengeance heroique' i 'la reprobation' oraz 'la mise hors la loi du talion' (1984: 69-73), biorąc pod uwagę wyłącznie jego zachowane dramaty (przede wszystkim *Medeę*, *Elektrę* i *Orestesa*).

³ E.g. tytułowa bohaterka *Ino* Eurypidesa; tytułowy bohater tegoż *Kresfontesa*; Perseusz w *Polydektesie* Ajschylosa i Diktysie Eurypidesa; Pelias i Neleus w *Tyro* Sofoklesa; Amfion i Zetos w *Antiope* Eurypidesa.

⁴ Z wyłączeniem mścicieli-nikczemników, jak np. Hoffman; jak uważa Bowers (1940: 124) zabicie Julio (syna nikczemnika Piero) przez Antonia 'should have stamped Antonio as a villain'.

ujmuje ten problem Bowers: 'Thus his [i.e. the revenging hero's] death was accepted as expiation for the violent motives which had forced him to override the rules of God and, without awaiting the slow justice of divine retribution, to carve out a bloody revenge for himself' (184). Dyskursywnym kontekstem dla elżbietańskiej tragedii zemsty jest bowiem etyka chrześcijańska, w kontekście której każdy mściciel, niezależnie od motywów i sposobu dokonania odwetu jest grzesznikiem i musi zostać ukarany.⁵ W elżbietańskiej tragedii zemsty daje się więc zauważyć pewien moralny kosmos, którego nie należy jednak utożsamiać z 'płaską' zasadą sprawiedliwości poetyckiej karzącą występki i nagradzającą cnotę. 'Cnota' i zemsta bowiem wzajemnie się wykluczają, przez co ta pierwsza nie jest nigdy stroną w konflikcie. Fortynbras, Antonio (w *The Revneger's Tragedy*, nie protagonista *Antonio's Revenge*) a nawet Lucjusz Andronikus niczym *dei ex machina* przybywają z innej, bo znajdującej się poza kręgiem przemocy, rzeczywistości, aby na stosie trupów budować nowy, sprawiedliwy porządek.

Inaczej niż w dramacie elżbietańskim, w tragedii attyckiej zemsta *per se* nigdy nie podlega potępieniu. Dotyczy to zarówno sfery semantyki jak też pragmatyki moralnej ewaluacji. Nie oznacza to, oczywiście, że nie podlega negatywnej ewaluacji zgładzenie Agamemnona przez Klytajmestrę, Klytajmestry przez Orestesa, dzieciobójstwo Medei etc. W każdym z tych zdarzeń jednak potępienie dotyczy wyłącznie partykularnej postaci, którą przyjmuje akt zemsty, jej złowrogiej (z punktu widzenia ideologii klasycznych Aten) konkretyzacji, nigdy zaś istoty: ἐνδίκως γὰρ ἐκτείσῃ πόσιν (267) zwraca się Chór do Medei zaś werbalny obraz tytułowej bohaterki jako *monstrum naturae* kreśli dopiero na wieść o sposobie w jaki owa τίσις ma zostać dokonana.⁶ Jeszcze bardziej dobitnym tego przykładem są dramaty przedstawiające rzeczywisty tryumf mściciela. Czy można doszukiwać się 'potępienia zemsty' w odwiecie Kresfontesa na Polyfontesie, Amfiona i Zetosa na Dirke, Perseusza na Polydektesie (poprzestając jedynie na najbardziej oczywistych przykładach), aktach będących realizacją retributywnej sprawiedliwości nie wiążących się przy tym z jakimikolwiek etycznymi problemami?⁷ Problematyczny, 'dionizyjski' charakter zemsty w tragedii attyckiej, inaczej niż w dramacie elżbietańskim, nie wynika z niej samej, lecz z towarzyszących jej okoliczności oraz partykularnych postaci, jakie akt ten przyjmuje.

Powyższy wniosek ma istotne znaczenie również dla interpretacji greckich dramatów; najbardziej wyrazistym przykładem wydaje się tutaj *Oresteja*. Tradycyjnie już odczytuje się trylogię Ajschylosa jako alegorię moralnego postępu ludzkości, postępu, który wiedzie od rządzonej przemocą dzikości ku opartej na prawach cywilizacji, od odwetowych zabójstw po wymiar sprawiedliwości, krótko mówiąc: od zemsty do kary. Ten pierwszy 'prymitywny' etap przedstawiać ma fabuła *Agamemnona* i *Ofiarnic*: świat rządzony 'prawami' krwawej zemsty pod patronatem bezlitosnych Erynii; ustanowienie Areopagu wraz z πρώτῃ δίκῃ αἵματος χυτοῦ, tymczasem symbolizuje zastąpienie starego 'ładu' nowym, opartym na sprawiedliwości, na prawie i na instytucjonalnej karze, której szafarzem jest trybunał

⁵ Nawet jeśli, jak uważa Bowers (1940: 5), 'the feud was finally broken up not so much by Christianity as by the growth of a central power which made attempts to concern itself in what always had been considered private wrongs'; z całą pewnością, historycznego punktu widzenia, to nie kościół i kler, lecz władza świecka z całą jej siłą zmusiła możliwe rody do zaniechania vendetty na rzecz jej arbitrażu; nie zmienia to jednak faktu, iż dyskursywnym, ideologicznym kontekstem tego procesu była etyka chrześcijańska, której szafarzem mienić się mógł również król.

⁶ Nie mogę się tutaj zgodzić z propozycją Said, która właśnie na przykładzie *Medei* doszukuje się 'condamnation de la vengeance' u Eurypidesa. . Nigdzie w tekście tragedii nie zostaje explicite potępiona zemsta Medei na Kreonie i jego córce (Said potrafi wskazać jedynie epitet δεινός, który wszak moralnej ewaluacji nie denotuje), zaś negatywna ewaluacja dzieciobójstwa wcale nie musi oznaczać negatywnej ewaluacji zemsty w ogóle.

⁷ Wśród innych tragedii zemsty Eurypidesa, któremu przypisuje się 'condamnation de la vengeance' (por. Vellacott 1971: 67 'Euripides, like Thucydides, saw the passion for revenge as a source of great evil') wspomnieć można *Ojneusa* (zemsta Diomedesa na Agriosie i jego synu),

sądowy, patronkami zaś ‘Boginie Łaskawe’. Tekst *Orestei* dość łatwo poddaje się takiej właśnie interpretacji, jeśli przyjąć, że tragedia grecka, podobnie jak elżbietańska, *implicite* bądź *explicite* wyrażała potępienie zemsty *per se*. Ustanowienie trybunału Areopagu, uniewinnienie Orestesa, wreszcie obłaskawienie okrutnych Erynii w związanym z prawną i religijną rzeczywistością klasycznych Aten *aition*, wydają się dość wyraźną, symboliczną sugestią zastąpienia ‘prymitywnej’ zemsty ‘cywilizowaną’ karą. Jeśli, zgodnie z nowożytną etyką, postrzegać te dwa zjawiska jako wzajemnie wykluczające się, antagonistyczne, oczywistym jest wniosek, że ustanowienie Areopagu, instytucjonalnego wymiaru sprawiedliwości, musi wiązać się z delegacją zemsty, z jej zastąpieniem przez karę, czego symbolem byłaby z kolei inkorporacja Erynii przez ateńską *polis*, zaś skutkiem – uniewinnienie Orestesa i przerwanie błędnego koła odwetu. W dyskursie publicznym klasycznych Aten zemsta nie była jednak zjawiskiem antagonistycznym wobec kary, lecz synergistycznym. Prywatna inicjatywa nie była sprzeczna z ‘państwowym’ wymiarem sprawiedliwości, lecz stanowiła jego nieodzowny element – zarówno na etapie oskarżenia jak też egzekwowania wyroków sądu; co więcej osobista wrogość niejednokrotnie stanowiła legitymizację oskarżenia. Czy w tym kontekście można doszukiwać się w *Orestei* alegorii moralnego postępu ludzkości wyrażającego się zastąpieniem ‘prymitywnej’, prywatnej zemsty przez ‘cywilizowaną’, państwową karę?⁸

Incidis in Scyllam cupiens vitare Charybdim. Na podstawie powyższych wniosków błędem byłoby zakładać, że każdy partykularny przypadek tragicznej zemsty podlegał pozytywnej ewaluacji. Jak już zaznaczono, potępienie odwetu Klytajmestry na Agamemnonie, Medei na Jazonie, czy Eurypidesowych Orestesa i Elektry na Klytajmestrze wyraża się jednoznacznie zarówno w aspekcie semantycznym jak też pragmatycznym moralnej ewaluacji. Założenie, że przedstawiona w tragediach zemsta *per se* nie podlegała potępieniu prowadzić może jednak do nadmiernie uproszczonego odczytywania mniej jednoznacznych niż powyższe dramatycznych narracji.⁹ Najbardziej wyrazistym przykładem jest tu zemsta Sofoklejskiego Orestesa, czy zgładzenie Ajgistosa w *Elektrze* Eurypidesa. Obydwa te zdarzenia nie podlegają jednoznacznie negatywnej ewaluacji w aspekcie semantycznym; aspekt pragmatyczny jednak w obydwu tych przypadkach wydaje się sugerować przynajmniej problematyzację przedstawionych aktów odwetu. Fakt, iż paradygmat postępowania ‘szkodzić wrogom’ funkcjonował pozytywnie w ideologii klasycznych Aten niekoniecznie oznaczać musi, iż matkobójstwo czy pomieszenie *sacrum* i przemocy również podlegało pozytywnej ewaluacji.¹⁰ Zemsta w tragedii greckiej niewątpliwie nie była postrzegana jako *malum per se*, co nie oznacza jednak, że jej partykularne postaci nie mogły podlegać negatywnej ewaluacji. Być może w tym właśnie tkwi tragiczny, ‘dionizyjski’ potencjał owych dramatów. O ile osią moralnego konfliktu w elżbietańskiej tragedii zemsty może być przeciwstawienie zemsty, pojmowanej jako *malum*, innym, pozytywnym wartościom, np. honorowi, to w dramacie attyckim wiązać się on może z diametralnie odmienną oceną zemsty *per se*, przeciwstawionej z kolei negatywnym wzorcom postępowania jak choćby Arystotelesowe ἐν ταῖς φιλίας πάθη.

⁸ Por. Said 1984: 54: ‘mais seule une lecture rapide permet de tirer du texte d’Eschyle une opposition simpliste entre une vengeance «immédiate, démesurée, aveugle» et, pour tout dire, sauvage, et une peine «médiatisée, mesurée, personnalisée» [por. Verdier 1981: 14] en un mot civilisée. L’*Orestie* soulinge au contraire fortement la continuité des deux systèmes, car la vengeance est déjà une forme de justice et la justice même administrée par un tribunal, reste vengeresse’ (por. *ibid.* 57); zob. też na ten temat Goldhill 1992: 29-33; Cairns 2005: 307.

⁹ Zob. też Cairns 2005: 308, który uważa opinię Burnett za ‘over-simple’.

¹⁰ Problematyzację zemsty Sofoklejskiego Orestesa neguje Blundell (1989: 181) *explicite* odwołując się do przedstawionego tu rozróżnienia zemsty *per se* od jej partykularnych postaci: ‘the play focuses primarily on the murder of Clytemnestra qua revenge not matricide’.

OBJAŚNIENIE SKRÓTÓW

Skróty imion autorów antycznych i tytułów źródeł wg LSJ i *Oxford Latin Dictionary*.
Skróty czasopism wg *L'Année philologique*.

A: C. Austin, *Nova Fragmenta Euripidea in Papyris Reperta*, Berlin 1968

IG: Inscriptiones Graecae

IC: Inscriptiones Creticae

SEG: Supplementum Epigraphicum Graecum

K: R. Kannicht, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. V. 5. *Euripides*, Göttingen 2004 (= Kannicht 2004)

R: S. Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* V. 3. *Aeschylus* (= Radt 1985), V. 4. *Sophocles* (= Radt 1977), Göttingen 1985, 1977

WYDANIA (NIEKOMENTOWANE)

Ajschylos:

Aeschyli tragoediae, ed. G. Murray, Oxford 1955²

Aeschyli septem quae supersunt tragoedias edidit D. Page, Oxford 1972

Aeschyli septem quae supersunt tragoediae cum incerti poetae Prometheus, ed. M. West, Teubner 1990 (West 1990a)

Sofokles:

Sophocle (v. 2), ed. A. Dain, P. Mazon, Paris 1958

Sophoclis tragoediae, ed. R. Dawe, Teubner 1973

Sophoclis fabulae, ed. H. Lloyd-Jones, N. G. Wilson, Oxford 1990

Eurypides:

Euripide t. IV, *Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Électre*, ed. L. Parmentier, H. Gregoire, Paris 1925

Euripide t. VI, 2-me partie, *Les Bacchantes*, ed. H. Gregoire, Paris 1961

Euripidis Fabulae t. I-III, ed. G. Murray, Oxford 1902-1913

Euripidis Fabulae t. I-III, ed. J. Diggle, Oxford 1981-1994

Euripides, Hecuba, ed. S. G. Daitz, Teubner 1973

Euripides, Orestes, ed. W. Biehl, Teubner 1975

Euripides, Bacchae, ed. Ch. Kopff, Teubner 1982

Euripides, Electra, ed. G. Basta-Donzelli, Teubner 1995

OPRACOWANIA ORAZ WYDANIA KOMENTOWANE

Adkins 1960: A. W. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford

Adkins 1966: A. W. Adkins, *Basic Greek Values in Euripides' «Hecuba» and «Hercules Furens»*, CQ 16.2

Adkins 1997: A. W. Adkins, *Homeric Ethics*, w: *A New Companion to Homer*, Leiden

Alexander: J. P. Alexander, *The Philosophy of Punishment*, Journ. of Amer. Inst. of Crim. Law 13.2, 1922

Alexiou 1974: M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge

Allan 2005: W. Allan, *Tragedy and the Early Greek Philosophical Tradition*, w: Gregory 2005

Allen 2000: D. S. Allen, *The World of Prometheus. The Politics of Punishing in Democratic Athens*, Princeton

Allen 2003: D. S. Allen, *Punishment in Ancient Athens* w: Adriaan Lanni, ed., *Athenian Law in its Democratic Context (Center for Hellenic Studies On-line Discussion Series, <http://www.stoa.org/projects/demos/home>)*

Ammendola 1948: G. Ammendola, *Eschilo. Le Choefore*, Firenze

Anderson 2005: M. J. Anderson, *Myth*, w: Gregory 2005

Arnott 1981: G. Arnott, *Double the Vision: A Reading of Euripides' Electra*, G & R 28.2

Athanassaki 1993: L. Athanassaki, *Choral and Prophetic Discourse in the First Stasimon of «Agamemnon»*, CJ 89.2

Austin 1975²: J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard

Austin 1968: C. Austin, *Nova Fragmenta Euripidea in Papyris Reperta*, Berlin

Bakker – de Jong – van Wees: E. Bakker, I. de Jong, H. van Wees(eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden 2002

Barret 1964: S. Barret, *Euripides «Hippolytus» with Introduction and Commentary*, Oxford

Bartol 1993: K. Bartol, *Greek Elegy and Iambus. Studies in Ancient Literary Sources*, Poznań

Bartol 1999: K. Bartol, *Liryka Grecka. Jamb i Elegia*, Poznań

Basta-Donzelli 1978: G. Basta-Donzelli, *Studio sull' Elettra di Euripide*, Catania

Bederman 2001: D. Bederman, *International Law in Antiquity*, Cambridge

- Belfiore 1992: E. Belfiore, *Tragic Pleasures. Aristotle on Plot and Emotion*, Princeton
- Belfiore 2000: E. Belfiore, *Helping Friends and Harming Enemies*, Cambridge
- Benedetto 1965: V. di Benedetto, *Euripidis Orestes*, Firenze
- Benedetto 1983: V. di Benedetto, *Sofocle*, Firenze
- Bergson 1982: L. Bergson, *Nochmals Artemis und Agamemnon*, Hermes 110
- Bers 1994: V. Bers, *Tragedy and Rhetoric*, w: Worthington 1994
- Bertrand 2005: J. M. Bertrand, *La Violence dans les mondes grec et romain*, Paris
- Biehl 1985: W. Biehl, *Interpretationsprobleme in Euripides' «Hekabe»*, Hermes 113
- Blake 1933: W. Blake, *Euripidis Baccharum interpretatio secundum versus 877-81*, Mnemosyne 60
- Blundell 1989: M. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies*, Cambridge.
- Blundell Williamson: S. Blundell, M. Williamson, *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London 1998
- Bollack & Judet de la Combe: L'«Agamemnon» d'Eschyle. *Le texte et ses interpretations* (t. I-II), Paris 1981
- Bonnechere 1994: P. Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes-Liège
- Bowers 1940: F. Bowers, *Elizabethan Revenge Tragedy*, Princeton
- Bowra 1944: C. M. Bowra, *Sophoclean Tragedy*, Oxford
- Bravo 1982: B. Bravo, *Androlepsiai. La «prise d'hommes»...*, Symposium
- Bremer 1969: J. M. Bremer, *Hamartia*, Amsterdam 1969
- Bremmer 1983: J. Bremmer, *Scapegoat Rituals in Ancient Greece*, HSCP 87
- Bremmer 1984: J. Bremmer, *Greek Maenadism Reconsidered*, ZPE 55
- Bremmer 1994: J. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford (G & R, New Surveys in the Classics 24)
- Brillante 1990: C. Brillante, *Myth and History*, w: Edmunds 1990
- Broadhead 1950: H. D. Broadhead, *Notes on the Tragic Poets*, CQ 44.3-4
- Bryson-Bongie 1977: E. Bryson-Bongie, *Heroic Elements in the «Medea» of Euripides*, TAPA 107
- Burian 1986: P. Burian, *Zeus Soter Tritos and Some Triads in the «Oresteia»*, AJP 107.3
- Burkert 1966: W. Burkert, *Greek Tragedy and the Sacrificial Ritual*, GRBS 7.2
- Burkert 1985: W. Burkert, *Greek Religion*, Harvard
- Burnett 1973: A. Burnett, *Medea and the Tragedy of Revenge*, CP 68.1
- Burnett 1998: A. Burnett, *Revenge in Attic and Later Tragedy*, Berkeley
- Cairns 1993: D. Cairns, *Aidos*, Oxford
- Cairns 1996: D. Cairns, *Hybris, Dishonour and Thinking Big*, JHS 116
- Cairns 2005: D. Cairns, *Values*, w: Gregory 2005.
- Cantarella 1990: E. Cantarella, *Moicheia. Reconsidering a Problem*, Symposium
- Carawan 1993: E. Carawan, *Tyranny and Outlawry*, w: Rosen & Farell.
- Carawan 1998: E. Carawan, *Rhetoric and the Law of Draco*, Oxford
- Carey 1989: C. Carey, *Lysias: Selected Speeches*, Cambridge
- Carey 1994: C. Carey, *Rhetorical Means of Persuasion*, w: Worthington 1994
- Carey 1995: C. Carey, *Rape and Adultery in Athenian Law*, CQ 45.2
- Cartledge – Millet – Todd, *Nomos. Essays in Athenian Politics, Law and Society*, Cambridge 1990
- Cartledge – Millet – v. Reden, *Kosmos. Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge 1998
- Chodkowski 1985: R. Chodkowski, *Agamemnon Ajschylosa. Studium nad strukturą tragedii lirycznej*, Lublin
- Chodkowski 1994: R. Chodkowski, *Ajschylos i jego tragedie*, Lublin
- Chodkowski 2005: R. Chodkowski, *Ajschylos*, w: Podbielski 2005.
- Cilliers 1991: L. Cilliers, *Menelaus' Unnecessary Baseness of Character in Euripides' «Orestes»*, Acta Classica 34
- Clark 1998: I. Clark, *The Gamos of Hera. Myth and Ritual*, w: Blundell – Williamson.
- Clay 1982: D. Clay, *Unspeakable Words in Greek Tragedy*, AJP 103.3
- Cohen 1991: D. Cohen, *Law, Sexuality and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge
- Cohen 1995: D. Cohen, *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge
- Collard 1991: C. Collard, *Euripides «Hecuba» with Translation and Commentary*, Warminster
- Conacher 1987: D. J. Conacher, *Aeschylus' Oresteia. A Literary Commentary*, Toronto
- Connor 1985: W. R. Connor, *The Razing of the House in Greek Society*, TAPA 115
- Courtois 1984b: *Le Sens et la valeur de la vengeance chez Aristote et Seneque*, w: Verdier – Poly – Courtois
- Cropp 1988: M. J. Cropp, *Euripides «Electra» with Translation and Commentary*, Warminster
- Csapo – Slater: W. Csapo, N. Slater, *The Context of Ancient Drama*, Univ. of Michigan 1995
- Culler: J. Culler, *Structuralist Poetics*, London-New York 2002 (oryg. 1975).
- Czerwińska 1999: J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa*, Łódź
- Czerwińska 2005: J. Czerwińska, *Eurypides*, w: Podbielski 2005.
- Daitz 1971: S. G. Daitz, *Concepts of Freedom and Slavery in Euripides' «Hecuba»*, Hermes 99
- Dale 1971: A. M. Dale, *Metrical Analyses of Tragic Choruses: Dactylo-Epitríte*, BICS Suppl.
- Daube: B. Daube, *Zu den Rechtsproblemen in Aischylos' «Agamemnon»*, Zurich-Lepzig 1939
- Davies 1987: M. Davies, *Clytemnestra's Weapon: Sword or Axe?*, CQ 37.1

- Dawe 1968: R. D. Dawe, *Some Reflections on Ate and Hamartia*, HSCP 72
- Denniston 1939: J. D. Denniston, *Euripides «Electra» with Introduction and Commentary*, Oxford
- Denniston – Page, *Aeschylus' «Agamemnon» with Introduction and Commentary*, Oxford 1960
- Detienne 1979: M. Detienne, *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*, w: Detienne – Vernant
- Detienne 1981: M. Detienne, *Between Gods and Beasts*, w: Gordon 1981
- Detienne – Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays Grec*, Paris 1979
- Dewald 2003: C. Dewald, *The Question of Tyranny in Herodotus*, w: Morgan 2003
- Dewald – Marincola, *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge 2006
- Diggle 1989: J. Diggle, *Review of: [Michellini 1987] and D. Kovacs «The Heroic Muse»*, AJP 110.2
- Diggle 1997: J. Diggle, *Notes on the Fragments of Euripides*, CQ 47.1
- Dodds 1960: E. R. Dodds, *Euripides «Bacchae» with Introduction and Commentary*, Oxford
- Dodds 1973: E. R. Dodds, *Morals and Politics in the «Oresteia»*, w: *The Ancient Concept of Progress*, Oxford
- Dodds 2002: E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tł. J. Partyka, Bydgoszcz (oryg. 1951)
- Dover 1974: K. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford
- Dover 1983: K. Dover, *The Portrayal of Moral Evaluation in Greek Poetry*, JHS 103
- Drew-Griffith 1991: R. Drew-Griffith, *Pos Liponaus Genomai*, Ag. 218, AJP 112
- Drew-Griffith 1993: R. Drew-Griffith, *Oedipus Pharmakos? Alleged Scapegoating in Sophocles' OT*, Phoenix 47.2
- Easterling 1987: P. E. Easterling, *Women in Tragic Space*, BICS 34
- Easterling 1988: P. E. Easterling, *Tragedy and Ritual*, Metis 3
- Easterling 1997: P. E. Easterling, *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge
- Easterling 1997b: P. E. Easterling, *Constructing the Heroic*, w: Pelling 1997b
- Easterling 2003: P. E. Easterling, *The Infanticide in Euripides «Medea»*, w: *Oxford Readings in Classical Studies: Euripides*, ed. J. Mossman, Oxford (oryg. YCS 1977, 25).
- Eaton 1970: M. Eaton, *Good and Correct Interpretations of Literature*, Journ. of Aesthetics and Art Criticism 29.2
- Eaton 1972: M. Eaton, *Truth Value of Literary Statements*, The Brit. Journ. Of Aesthetics 12.2
- Eco 1976: U. Eco, *A Theory of Semiotics*, Indiana U. P.
- Edmunds 1990: L. Edmunds, *Approaches to Greek Myth*, Johns Hopkins U. P.
- Edwards 1978: M. W. Edwards, *Agamemnon's Decision. Freedom and Folly in Aeschylus*, CA 10
- Else 1957: G. Else, *Aristotle's Poetics: The Argument.*, Cambridge
- Erp Taalman Kip 1996: A. M. v. Erp Taalman Kip, *Truth in Tragedy*, AJP 117
- Ewans: M. Ewans, *Patterns of Tragedy in Sophocles and Shakespeare*, w: Silk 1998
- Ferrari 1997: G. Ferrari, *Figures in the Text. Metaphors and Riddles in the «Agamemnon»*, CP 92.1
- Fisher 1992: N. R. E. Fisher, *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster
- Fisher 2001: N. R. E. Fisher, *Aeschines, «Against Timarchos»*, Oxford
- Flory 1978: S. Flory, *Medea's Right Hand: Promises and Revenge*, TAPA 108
- Foley 1985: H. Foley, *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca NY
- Foley 2001: H. Foley, *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton
- Foley 2003: H. Foley, *Choral Identity in Greek Tragedy*, CP 98.1
- Fontenrose 1971: J. Fontenrose, *Gods and Men in the «Oresteia»*, TAPA 102
- Fowler 2004: R. Fowler (ed.), *Cambridge Companion to Homer*, Cambridge
- Fraenkel: E. Fraenkel, *Aeschylus Agamemnon*, (t. I-III), Oxford 1950
- Friedrich 1998: R. Friedrich, *Everything to Do with Dionysus? Ritualism, the Dionysiac and the Tragic*, w: Silk 1998
- Fritz 1962: K. v. Fritz, *Antike und Moderne Tragödie*, Berlin
- Furley 1986: W. D. Furley, *Motivation in the Parodos of the «Agamemnon»*, CP 81.2
- Gagarin 1976: M. Gagarin, *Aeschylean Drama*, Berkeley
- Gagarin 1978a: M. Gagarin, *Self-Defense in Athenian Homicide Law*, GRBS 19.2
- Gagarin 1978b: M. Gagarin, *Prohibition of Just and Unjust Homicide in Antiphon's Tetralogies*, GRBS 19.4
- Gagarin 1981: M. Gagarin, *The Thesmothetai and the Earliest Athenian Tyranny Law*, TAPA 111
- Gagarin 1987: M. Gagarin, *Morality in Homer*, CP 82.4
- Gagarin 1997: M. Gagarin, *Antiphon, Speeches*, Cambridge
- Gagarin 1997b: M. Gagarin, *Oaths and Oath Challenges in Greek Law*, Symposium 1995
- Gagarin – Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge 2005
- Garvie 1986: A. Garvie, *Aeschylus «Choephoroi» with Introduction and Commentary*, Oxford
- Gibert 2003: J. Gibert, *Apollo's Sacrifice. The Limits of Metaphor in Greek Tragedy*, HSCP 101
- Girard 1993: R. Girard, *Sacrum i przemoc*, tł. M. i J. Plecińscy, Poznań (oryg. 1972)
- Griffith 1995: M. Griffith, *Brilliant Dynasts. Power and Politics in the «Oresteia»*, CA 14.1
- Griffith – Mastronarde, *Cabinet of Muses. FS T. Rosenmeyer*, Berkeley 1990
- Goldhill 1984: S. Goldhill, *Language, Sexuality, Narrative: The Oresteia*, Cambridge
- Goldhill 1986: S. Goldhill, *Reading Greek Tragedy*, Cambridge
- Goldhill 1987: S. Goldhill, *The Great Dionysia and Civic Ideology*, JHS 107

- Goldhill 1992: S. Goldhill, *Aeschylus. The «Oresteia»*, Cambridge 1992
- Goldhill 1997: S. Goldhill, *The Language of Tragedy: Rhetoric and Communication*, w: Easterling 1997
- Goldhill 1997b: S. Goldhill, *Modern Critical Approaches to Greek Tragedy*, w: Easterling 1997
- Goldhill 1998: S. Goldhill, *Collectivity and Otherness: The Authority of the Tragic Chorus*, w: Silk 1998
- Goldhill 2000: S. Goldhill, *Civic Ideology and the Problem of Difference*, JHS 120
- Gordon 1981: R. L. Gordon (ed.), *Myth, Religion, Society. Structuralist Essays*, Cambridge
- Gorman 1999: D. Gorman, *The Use and Abuse of Speech Act Theory in Criticism*, Poetics Today 20.1
- Gorman 2001: D. Gorman, *The Use and Abuse of Speech Act Theory in Criticism. A Corrective Note*, Poetics Today 22.3
- Greenberg 1962: N. Greenberg, *Euripides' Orestes: An Interpretation*, HSCP 66
- Gregory 1999: J. Gregory, *Euripides «Hecuba» with Introduction and Commentary*, Oxford
- Gregory 2005: J. Gregory, *A Companion to Greek Tragedy*, Blackwell
- Griffin 1998: J. Griffin, *The Social Function of Attic Tragedy*, CQ 48.1
- Griffin 2006: J. Griffin, *Herodotus and Tragedy*, w: Dewald – Marincola
- Grube 1941: G. M. A. Grube, *The Drama of Euripides*, London
- Grzegorzczkowska, *Wprowadzenie do Semantyki Językoznawczej*, Warszawa 2002
- Guinle 1984: J. P. Guinle, *Hegel et la vengeance*, w: Verdier – Poly – Courtois
- Hadjistephanou 1992: J. Hadjistephanou, *Aeschylus «Agamemnon» 1056-7*, Mnemosyne 45.4
- Hall 1989: E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition Through Tragedy*, Oxford.
- Hall 1997: E. Hall, *The Sociology of Athenian Tragedy*, w: Easterling 1997.
- Halliwell 1986: S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, London
- Halliwell 1997: S. Halliwell, *Between Public and Private: Tragedy and Athenian Experience of Rhetoric*, w: Pelling 1997b
- Hame 2004: K. J. Hame, *All in the Family: Funeral Rites and the Health of the Oikos in Aeschylus' «Oresteia»*, AJP 125
- Hammond 1965: N. G. L. Hammond, *Personal Freedom and Its Limitations in the «Oresteia»*, JHS 85
- Hansen 1976: M. H. Hansen, *Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi Atimoi and Pheugontes*, Odense
- Harder 1985: A. Harder, *Euripides' «Kresphontes» and «Archelaos» with Introduction and Commentary*, Leiden
- Harris 1990: E. M. Harris, *Did Athenians Regard Seduction as a Worse Crime than Rape?*, CQ 40.2
- Harris 1993: E. M. Harris, *«In the Act» or «Red-Handed»? Apagoge to the Eleven and Furtum Manifestum*, Symposium
- Harris 2001: E. M. Harris, *Feuding or the Rule of Law. The Nature of Litigation in Classical Athens*, Symposium
- Harris 2004: E. M. Harris, *Did Rape Exist in Classical Athens?*, Dike 7
- Harrison 1968-1971: A. R. W. Harrison, *The Law of Athens*, t. I-II, Oxford
- Harrison 2000: T. A. Harrison, *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, Oxford
- Harvey 1990: D. Harvey, *Sycophant and Sycophancy. A Vexatious Redefinition?*, w: Cartledge – Millett – Todd
- Havelock 1969: E. A. Havelock, *Dikaosyne*, Phoenix 23.1
- Havelock 1978: E. A. Havelock, *The Greek Concept of Justice*, Harvard
- Hawkes 2003² (oryg. 1977): T. E. Hawkes, *Structuralism and Semiotics*, London
- Heath 1987: M. Heath, *The Poetics of Greek Tragedy*, London
- Heath 1987b: M. Heath, *Iure Principem Locum Tenet: Euripides' «Hecuba»*, BICS 34
- Heath 2005: M. Heath, *The Talking Greeks*, Cambridge (215-58 = Heath 1999, JHS 119)
- Henrichs 1978: A. Henrichs, *Greek Maenadism from Olympias to Messalina*, HSCP 82
- Henrichs 1984: *Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard*, HSCP 88
- Henrichs 1995: A. Henrichs, *Why Should I Dance? Choral Self-Referentiality in Greek Tragedy*, Arion 3.1
- Henrichs 2000: A. Henrichs, *Drama and Dromena: Bloodshed, Violence and Sacrificial Metaphor in Euripides*, HSCP 100
- Herman 1987: G. Herman, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge
- Herman 1993: G. Herman, *Tribal and Civic Codes of Behaviour in Lysias 1*, CQ 43.2
- Herman 1994: G. Herman, *How Violent was Athenian Society?*, w: Osborne – Hornblower
- Herman 2000: G. Herman, *Athenian Beliefs about Revenge*, PCPS 46
- Holst-Warhaft 1992: G. Holst-Warhaft, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, London
- Holwerda 1963: D. Holwerda, *Telos*, Mnemosyne 16.4
- Holzhausen 1995, *Textprobeme im Euripideischen «Orest»*, Hermes 123
- Hommel 1974: H. Hommel, *Wege zu Aischylos*, (t. I-II) Darmstadt
- Hübner 1985: U. Hübner, *Uneuripideisches in drei Reden Medeas*, Philologus 129.1
- Hughes 1991: D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London
- Hunter 1994: V. Hunter, *Policing Athens*, Princeton
- Hunter 2004: R. Hunter, *Homer and Greek Literature*, w: Fowler 2004
- Hutchinson: *Aeschylus' «Septem» with Introduction and Commentary*, Oxford 1985
- Huys 1993: M. Huys, *Sophocle Electre v. 674-1057*, Mnemosyne 46.3
- Jakobson: R. Jakobson, *The Metaphoric and Metonymic Poles*, w: Lodge
- Johnstone 2002: B. Johnstone, *Discourse Analysis*, Blackwell.
- Jones 1962: J. Jones, *On Aristotle and Greek Tragedy*,
- Juffras 1991: D. Juffras, *Sophocles' «Electra» 973-85 and Tyrannicide*, TAPA 121

- Just 1989: R. Just, *Women in Athenian Law*, London
- Kambitsis 1972: J. Kambitsis, *L'Antiope d'Euripide*, Athènes
- Kamerbeek 1948: J. C. Kamerbeek, *On the Conception of θεόμαχος in Relation with Greek Tragedy*, Mnemosyne 1
- Kamerbeek 1970: J. C. Kamerbeek, *Remarques sur les fragments de l'«Erechthee» d'Euripide*, Mnemosyne 23.2
- Kamerbeek 1974: J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles, Part V: The Electra*, Leiden
- Kapparis 1999: K. Kapparis, *Apollodorus: Against Neaira*, Berlin
- Kaufman 1979² (or. 1968): W. Kaufman, *Tragedy and Philosophy*, Princeton
- Kells 1973: J. H. Kells, *Sophocles' «Electra»* [w. Intro and Comm.], Cambridge
- Kerrigan 1996: J. Kerrigan, *Revenge Tragedy. Aeschylus to Armageddon*, Oxford
- Kitto 1964²: H. D. F. Kitto, *Form and Meaning in Drama*, London (oryg. 1956)
- Kitto 1958: H. D. F. Kitto, *Sophocles. Dramatist and Philosopher*, Oxford
- Kitto 1997: H. D. F. Kitto, *Tragedia grecka. Studium Literackie*, tł. J. Margański, Bydgoszcz
- Knox 1952: B. M. W. Knox, *The Lion in the House*, CP 41.7
- Knox 1964: B. M. W. Knox, *The Heroic Temper*, Berkeley
- Kocur 2001: M. Kocur, *Teatr Antycznej Grecji*, Wrocław
- Konstan 1997: D. Konstan
- Konstan 1997b: D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge
- Kovacs 1980: D. Kovacs, *Euripides «Hippolytus» 100 and the Meaning of the Prologue*, CP 75.2
- Kovacs 1985: D. Kovacs, *Kastor in Euripides' «Electra»*, CQ 35.2
- Kovacs 1987: D. Kovacs, *Where is Aegisthus' Head?*, CP 82.2
- Kovacs 1988: D. Kovacs, *Coniectanea Euripidea*, GRBS 29.2
- Kovacs 1996: D. Kovacs, *Euripidea Altera*, Leiden (Mnem. Suppl.)
- Kovacs 2003: D. Kovacs, *Euripidea Tertia*, Leiden (Mnem. Suppl.)
- Kranz 1933: W. Kranz, *Stasimon*, Berlin
- Kurihara 2003: A. Kurihara, *Personal Enmity as a Motivation in Forensic Speeches*, CQ 53.2
- Larson 2001: J. Larson, *Greek Nymphs. Myth, Cult and Lore*, Oxford
- Lattimore 1958: R. Lattimore, *The Composition of the History of Herodotus*, CP 53.1
- Lattimore 1964: R. Lattimore, *Story Patterns in Greek Tragedy*, Ann Arbor
- Lausberg: H. Lausberg, *Retoryka literacka*, tł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Lebeck 1967: A. Lebeck, *The First Stasimon of Aeschylus' «Choepori»*, CP 62.3
- Lebeck 1971: A. Lebeck, *The «Oresteia»: a Study in Language and Structure*, Cambridge (Mass)
- Lefkowitz 1989: M. Lefkowitz, *Impiety and Atheism in Euripides' Dramas*, CQ 39.1
- Leinieks 1984: V. Leinieks, *Euripides Bakchai 877-81=897-901*, JHS 104.
- Leinieks 1996: V. Leinieks, *The City of Dionysos. A Study of Euripides' «Bacchai»*, Leipzig-Stuttgart
- Lendle 1978: O. Lendle, *Pherei pheront' (A. Ag. 1562)*, Hermes 106
- Lesky 1966: A. Lesky, *Decision and Responsibility in Aeschylus*, JHS 86
- Levenson 1988: J. L. Levenson, *Recent Studies in Elizabethan and Jacobean Drama*, SEL 1500-1900
- Lloyd 1992: M. Lloyd, *The Agon in Euripides*, Oxford.
- Lloyd 2005: M. Lloyd, *Sophocles: «Electra»*, London
- Lloyd-Jones 1953: H. Lloyd-Jones, *Aeschylus Agamemnon 416ff*, CQ 3.1-2
- Lloyd-Jones 1961: H. Lloyd-Jones, *Some Alleged Interpolations in the «Choepori» and «Electra»*, CQ 11.2
- Lloyd-Jones 1962: H. Lloyd-Jones, *The Guilt of Agamemnon*, CQ 12.2
- Lloyd-Jones 1971: H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley
- Lodge: D. Lodge, *Modern Criticism and Theory*, London 2000
- Longo 1990: O. Longo, *The Theatre of the Polis*, w: Winkler – Zeitlin
- Lusching 1995: C.A.E. Lusching, *The Gorgon's Severed Head. Studies of «Alcestis», «Electra» and «Phoenissae»*, Leiden
- Łanowski 1969: J. Łanowski (opr.), *Eurypides, Elektra*, Wrocław
- Łanowski 2005-07²: J. Łanowski, *Eurypides, Tragedie (t. I-III)*, Warszawa (oryg. t. I-III: 1972-80)
- Macleod 1982: C. MacLeod, *Politics in the «Oresteia»*, JHS 102
- MacDowell 1962: D. M. MacDowell, *Andocides, «On the Mysteries»*, Oxford
- MacDowell 1963: D. M. MacDowell, *The Athenian Homicide Law*, Manchester
- MacDowell 1976: D. M. MacDowell, *Hybris in Athens*, G & R 23.1
- MacDowell 1978: D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London & Ithaca
- MacDowell 1990: D. M. MacDowell, *Demosthenes, «Against Meidias»*, Bristol
- MacLachlan 1993: B. MacLachlan, *The Age of Grace. Charis in Early Greek Poetry*, Princeton
- MacLeod 2001: L. MacLeod, *Dolos and Dike in Sophocles' Electra*, Leiden
- Maddalena 1963: A. Maddalena, *Sofocle*, Torino
- March 1989: J. March, *Euripides' «Bakchai»: A Reconsideration in the Light of Vase Paintings*, BICS 36
- March 2001: J. March, *Sophocles: «Electra» with an Introduction, Translation and Commentary*, Warminster
- Mastronarde 1988: D. Mastronarde, *Review of Euripidis Fabulae t. I ed. J. Diggle*, CP 83.2

- Mastronarde 2000: D. Mastronarde, *Euripidean Tragedy and Genre*, w: ICS 24-25 (1999-2000).
- Mastronarde 2002: D. Mastronarde, *Euripides' «Medea»* [w. Intro and Comm.], Cambridge
- Maślanka-Soro 1991: M. Maślanka-Soro, *Nauka poprzez cierpienie u Ajschylosa i Sofoklesa*, Kraków
- Maślanka-Soro 1996: M. Maślanka-Soro, *The Concept of Sophia in Euripides' «Medea»*, Eos 84
- Maślanka-Soro 1998: M. Maślanka-Soro, *Tragizm i heroizm postaci Medei Eurypidesa*, PAU, Pr. Kom. Fil. Klas. 27
- Maślanka-Soro 2005: M. Maślanka Soro, *Sofokles*, w: Podbielski 2005
- Mattheissen 2002: K. Mattheissen, *Die Tragödien des Euripides*, München.
- McCall 1990: M. McCall, *The Chorus of Aeschylus' «Choephoroi»*, w: Griffin & Mastronarde
- McClure 1999: L. McClure, *«The Worst Husband». Discourses of Praise and Blame in Medea*, CP 94.4
- McClure 1999b: L. McClure, *Spoken Like a Woman. Speech and Gender in Athenian Drama*, Princeton
- Medda 2001: E. Medda, *Euripide «Oreste»*, Milano
- Meridor 1978: R. Meridor, *Hecuba's Revenge. Some Observations on Euripides' «Hecuba»*, AJP 99.1
- Meridor 1983: R. Meridor, *The Function of Polymestor's Crime in the «Hecuba» of Euripides*, Eranos 81
- Meritt 1952: B. D. Meritt, *Greek Inscriptions*, Hesperia 21.4
- Michelini 1987: A. N. Michelini, *Euripides and the Tragic Tradition*, Madison
- Mikalson 1983: J. Mikalson, *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill
- Mikalson 1991: J. Mikalson, *Honour Thy Gods. Popular Religion in Greek Tragedy*, Chapel Hill
- Mikalson 2003: J. Mikalson, *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill
- Mills 2006: S. Mills, *Euripides «Bacchae»*, London
- Mirhady 1991: D. C. Mirhady, *The Oath-Challenge in Athens*, CQ 41.1
- Mirhady 2002: D. C. Mirhady, *Athens' Democratic Witnesses*, Phoenix 56.3-4
- Mitchell-Boyask 1999: R. Mitchel-Boyask, *Euripides' Hippolytus and the Trials of Manhood*, w: M. W. Padilla, *Rites of Passage in Ancient Greece*, Lewisburg
- Moreau: P. Moreau, *La Vengeance dans le droit naturel et dans le droit de la nature*, w: Verdier – Poly – Courtois (IV)
- Mossman 1995: J. Mossman, *Wild Justice. A Study of Euripides' «Hecuba»*, Oxford
- Mossman 2005: J. Mossman, *The Women's Voice*, w: Gregory 2005
- Morgan 2003: C. Morgan (ed.), *Popular Tyranny*, Austin
- Morris: C. W. Morris, *Writings on the General Theory of Signs*, The Hague 1971 (oryg. *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago 1938).
- Mueller 2001: M. Mueller, *The Language of Reciprocity in Euripides' «Medea»*, AJP 122.
- Musurillo 1966: H. Musurillo, *Euripides' «Medea»: A Reconsideration*, AJP 87.1
- Myres 1953: J. L. Myres, *Herodotus. Father of History*, Oxford
- Nappa: C. Nappa, *«Agamemnon» 717-36: the Parable of the Lion Cub*, Mnemosyne 47.1
- Neitzel 1979: H. Neitzel, *Pherei pheront' – ein aischyleisches Orakel*, Hermes 107
- Neitzel 1979b: H. Neitzel, *Artemis und Agamemnon in der Parodos des Aischyleischen «Agamemnon»*, Hermes 107
- Neitzel 1985: H. Neitzel, *Das Thyestes-Mahl im «Agamemnon» des Aischylos*, Hermes 113
- Neitzel 1987: H. Neitzel, *Aischylos' Agamemnon 1521-1529*, Hermes 115.2
- Niels-Boulter, *The Theme of ATPIA in Euripides' «Orestes»*, Phoenix 16.2
- North 1966: H. North, *Sophrosyne. Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature*, Ithaca
- Ober 1989: J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton
- Osborne 1990: R. Osborne, *Vexatious Litigation in Classical Athens*, w: Cartledge – Millett – Todd.
- Ostwald 1955: M. Ostwald, *The Athenian Legislation Against Tyranny and Subversion*, TAPA 86
- Ostwald 1986: M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley.
- Osborne – Hornblower (eds.), *Ritual, Finance, Politics. FS D. Lewis*, Cambridge 1994
- Page 1938: D. Page, *Euripides «Medea» with Introduction and Commentary*, Oxford
- Parker 1983: R. Parker, *Miasma*, Oxford
- Parker 1996: R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford.
- Parker 2005: R. Parker, *Law and Religion*, w: Gagarin – Cohen
- Parry 1969: H. Parry, *Euripides' Orestes – A Quest for Salvation*, TAPA 100
- Patterson 1998: C. B. Patterson, *The Family in Greek History*, Cambridge (Mass.)
- Pelling 1997: C. Pelling, *Tragedy and Ideology*, w: Pelling 1997b
- Pelling 1997b: C. Pelling, *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford
- Pelling 2005: C. Pelling, *Tragedy, Rhetoric and Performance Culture*, w: Gregory 2005
- Peradotto 1969: J. J. Peradotto, *The Omen of the Eagles and the Ethos of Agamemnon*, Phoenix 23.3
- Perotta 1963: G. Perotta, *Sofocle*, Roma
- Pickard-Cambridge 1968²: *The Dramatic Festivals of Athens*, II ed. revised by J Gould and D. M Lewis, Oxford
- Pliszczyńska: J. Pliszczyńska (red.), *Z zagadnień literatury greckiej*, Lublin 1978
- Podbielski 1989² (1983): H. Podbielski (opr. i przekł.), *Arystoteles, «Poetyka»*, Wrocław (BN)
- Podbielski 2005: H. Podbielski (red.), *Literatura Grecji Starożytnej*, Lublin
- Podlecki 1966: A. Podlecki, *The Political Background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor

- Pohlenz 1953: M. Pohlenz, *Nomos und Physis*, Hermes 81
- Pohlenz 1930: M. Pohlenz, *Die Griechische Tragödie*, Göttingen
- Pomeroy 1997: S. B. Pomeroy, *Families in Classical and Hellenistic Greece*, Oxford
- Porter 1990: J. Porter, *Tiptoeing through the Corpses: Euripides' «Electra»*, *Apollonius and the Bouphonia*, GRBS 31.3
- Porter 1994: J. Porter, *Studies in Euripides' «Orestes»*, Leiden
- Prag 1991: A. J. N. W. Prag, *Clytemnestra's Weapon Yet Once More*, CQ 41.1
- Pucci 1980: P. Pucci, *The Violence of Pity in Euripides' «Medea»*, Ithaca
- Pulleyn 1997: S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford
- Raaflaub 2003: K. A. Raaflaub, *The Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy*, w: Morgan 2003
- Rabinowitz 1995: *Speech Act Theory and Literary Studies* w: Cambr. Comp. to Lit. Crit. VIII
- Rabinowitz 1981: N. S. Rabinowitz, *From Force to Persuasion: Aeschylus' «Oresteia» as Cosmogonic Myth*, Ramus 10.2
- Rabinowitz 1993: N. S. Rabinowitz, *Anxiety Veiled. Euripides and the Traffic in Women*, London
- Rademaker 2005: A. Rademaker, *Euripides «Medea» 627-641*, Mnemosyne 58.1
- Rawson 1972: E. Rawson, *Aspects of Euripides' «Orestes»*, Arethusa 5.2
- Rehm 2002: R. Rehm, *The Play of Space. Spatial Transformation in Greek Tragedy*, Princeton
- Reiner: E. Reiner, *Die Rituelle Totenklage der Griechen*, Stuttgart-Berlin 1938
- Reynolds-Warhoff 1997: P. Reynolds-Warhoff, *The Role of τὸ σοφόν in Euripides' «Bacchae»*, QUCC 57.3
- Rhodes 1993: P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian «Athenaion Politeia»*, Oxford 1993
- Rhodes 1998: P. J. Rhodes, *Enmity in Fourth-Century Athens*, w: Cartledge – Millet – v. Reden
- Rickert 1987: G. Rickert, *Acrasia and Medea*, HSCP 91
- Riedweg 2000: C. Riedweg, *Der Tragödiendichter als Rhetor? Redestrategien in Euripides' «Hekabe»*, RhM 143.1
- Rivier 1968: A. Rivier, *Remarques sur le «Nécessaire» et la «Nécessité» chez Eschyle*, REG 81
- Rivier 1975²: A. Rivier, *Essai sur le tragique d' Euripide*, Paris
- Rodgers 1971: V. A. Rodgers, *Some Thoughts on Dike*, CQ 21.2
- Rohdich 1968: H. Rohdich, *Die Euripideische Tragödie*, Heidelberg
- Ronnet 1969: G. Ronnet, *Sophocle, poète tragique*, Paris
- Rorty 1992: A. E. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton
- Rosen & Farrell: R. M. Rosen, J. Farrell (eds), *Nomodeiktēs. Greek Studies in Honour of M. Ostwald*, Ann Arbor
- Rosenzweig 2004: R. Rosenzweig, *Worshipping Aphrodite*, Ann Arbor
- Roth 1993: P. Roth, *The Theme of Corrupted Xenia in Aeschylus' «Oresteia»*, Mnemosyne 46.1
- Roux 1972: J. Roux, *Euripide. Les Bacchantes*, (t. I i II), Paris
- Saunders 1994: T. J. Saunders, *Plato's Penal Code*, Oxford
- Saïd 1978: S. Saïd, *La faute tragique*, Paris
- Saïd 1984: S. Saïd, *La tragedie de la vengeance*, w: Verdier – Poly – Courtois IV
- Saïd 2002: S. Saïd, *Herodotus and Tragedy*, w: Bakker – de Jong – van Wees
- Scullion 2002: S. Scullion, *'Nothing to Do with Dionysus': Tragedy Misconceived as Ritual*, CQ 52.1
- Schadewaldt 1932: W. Schadewaldt, *Der Kommos in Aischylos' «Choephoren»*, Hermes 67
- Schein 1990: S. Schein, *Philia in Euripides' Medea*, w: Griffith – Mastronarde
- Schleiner 1990: L. Schleiner, *Latinized Greek Drama in Shakespeare's Writing of Hamlet*, Shakesp. Quart. 41.1
- Scott 1966: W. C. Scott, *Wind Imagery in the Oresteia*, TAPA 97
- Scullion 2006: S. Scullion, *Herodotus and Greek Religion*, w: Dewald – Marincola
- Seaford 1985: R. Seaford, *The Destruction of Limits in Sophocles' «Electra»*, CQ 35.2
- Seaford 1989: R. Seaford, *Homeric and Tragic Sacrifice*, TAPA 119
- Seaford 1996: *Euripides: «Bacchae» with an Introduction, Translation and Commentary*, Warminster
- Seaford 2000: R. Seaford, *The Social Function of Attic Tragedy. A Response to J. Griffin*, CQ 50.1
- Seaford 2003: R. Seaford, *Tragic Tyranny*, w: Morgan 2003
- Sealey 1983: R. Sealey, *Athenian Courts for Homicide*, CP 78.4
- Sealey 1990: R. Sealey, *Women and Law in Classical Greece*, Chapel Hill
- Searle 1969: J. Searle, *Speech Acts*, Cambridge
- Segal 1982: C. Segal, *Dionysiac Poetics and Euripides' «Bacchae»*, Princeton
- Segal 1990: C. Segal, *Violence and the Other: Greek, Female and Barbarian in Euripides' «Hecuba»*, TAPA 120
- Segal 1993: C. Segal, *Euripides and the Poetics of Sorrow*, Duke
- Segal 1968: E. Segal, *Euripides. A Collection of Critical Essays*, New Jersey
- Seremetakis: C. N. Seremetakis, *The Last Word. Women, Death and Divination in Inner Mani*, Chicago 1991
- Scheid 2005: E. Scheid, *Remarques sur les fondements de la vengeance*, w: Bertrand 2005
- Sheppard 1927: J. T. Sheppard, *Electra: A Defence of Sophocles*, CR 41.1
- Sherman 1992: N. Sherman, *Hamartia and Virtue*, w: Rorty 1992
- Sidwell 1996: K. Sidwell, *Purification and Pollution in the «Eumenides»*, CQ 46.1
- Silk 1998: M. S. Silk, *Tragedy and the Tragic*, Oxford
- Sommerstein 1989: A. Sommerstein, *Aeschylus' «Eumenides» [w. Intro and Comm.]*, Cambridge

- Sommerstein 1989b: A. Sommerstein, *Again Clytemnestra's Weapon*, CQ 39.2
- Sourvinou-Inwood 2003: C. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*, Oxford
- Sourvinou-Inwood 2005: C. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Anthropology*, w: Gregory 2005
- Srebrny 1964: S. Srebrny, *Wort und Gedanke bei Aischylos*, Wrocław
- Stanton 1995: G. R. Stanton, *Aristocratic Obligation in Euripides' «Hekabe»*, Mnemosyne 48.1
- Stears 1998: K. Stears, *Death Becomes Her: Gender and Athenian Death Ritual*, w: Blundell – Williamson
- Stinton 1975: T. C. W. Stinton, *Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy*, CQ 25.2
- Stinton 1979: T. C. W. Stinton, *First Stasimon of Aeschylus' Choephoroi*, CQ 29.2
- Ströhm 1957, *Euripides*, München
- Stroud 1968: R. Stroud, *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley
- Styka 1990: J. Styka, *Estetyka tragedii republikańskiej w pismach Cyserona*, Meander 45.7–9
- Styka 1995: J. Styka, *Fas et antiqua castitudo. Die Ästhetik der römischen Dichtung der republikanischen Epoche*, Trier
- Styka 1997: J. Styka, *Estetyka stosowności (decorum) w literaturze rzymskiej*, Kraków
- Taplin 1977: O. Taplin, *The Stagecraft of Aeschylus*, Oxford
- Taplin 1978: O. Taplin, *Greek Tragedy in Action*, Oxford
- Thiel 1993: R. Thiel, *Chor und Tragische Handlung im Agamemnon des Aischylos*, Stuttgart
- Thorndike 1902: A. Thorndike, *The Relation of Hamlet to Contemporary Revenge Plays*, PMLA 17.2
- Thür 2005: G. Thür, *The Role of the Witness in Athenian Law*, w: Gagarin – Cohen
- Tierney 1972: M. Tierney, *Euripides «Hecuba» Edited with Notes and Vocabulary*, Bristol (oryg. 1946)
- Todd 1990: S. Todd, *The Purpose of Evidence in Athenian Courts*, w: Cartledge – Millet – Todd
- Turasiewicz 1966: R. Turasiewicz, *Z zagadnień sykofancji w Atenach epoki klasycznej*, Zesz. Nauk. UJ – Pr. Hist 17
- Turasiewicz 1968: R. Turasiewicz, *Życie polityczne w Atenach V i IV w. przed n. e. w ocenie krytycznej współczesnych autorów ateńskich*, Wrocław
- Turasiewicz 1974: R. Turasiewicz, *W kręgu znaczeniowym pojęcia νόμος*, Meander 29.1
- Turasiewicz 1995: R. Turasiewicz, *Opętanie Penteusza: «Bachantki» Eurypidesa*, Eos 83
- Turasiewicz 1999: R. Turasiewicz, *Życie i twórczość Lizjasza*, Kraków
- Udalska (ed.), E. Udalska, *O Dramacie. Od Arystotelesa do Goethego*, Katowice
- Untersteiner 1974: M. Untersteiner, *Sofocle. Studio Critico*, Milano
- Velissaropoulos-Karakostas 1990, *Νηπιονει τεθνάναι*, Symposium
- Vellacott 1971: P. Vellacott, *Ironic Drama. A Study of Euripides' Method and Meaning*, Cambridge
- Verdenius 1962: W. J. Verdenius, *Notes on Euripides' «Bacchae»*, Mnemosyne 15.4
- Verdier 1980: R. Verdier, *La système vindicatoire*, w: Verdier – Poly – Courtois I
- Verdier – Poly – Courtois: *La Vengeance. Etudes d' ethnologie, d'histoire et de philosophie*, t. I-IV Paris (1980-1984)
- Vernant – Vidal-Naquet 1972, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris
- Vernant – Vidal-Naquet 1986, *Mythe et tragédie deux*, Paris
- Vernant – Zeitlin (ed.), *Mortals and Immortals*, Princeton 1991
- Versnel 1990: H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I*, Leiden
- Versnel 1990b: H. S. Versnel, *Myth and Ritual*, w: Edmunds 1990
- Vickers: B. Vickers, *Towards Greek Tragedy*, London 1973
- Vidal-Naquet 2003: P. Vidal-Naquet, *Czarny Łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, tł. L. Trzcionkowski, A. Chanowski, M. Węcowski, A. Wolicki, Warszawa (oryg. 1981)
- Viketos 1990: E. Viketos, *Aeschylus «Persae» 664-6, «Septem» 282-6, «Agamemnon» 302-4, 1056-7*, Hermes 118
- Villanueva 2005: M. C. Villanueva, *Des Ménades et de la Violence dans la céramique Attique*, w: Bertrand 2005
- West 1987: M. L. West, *Euripides «Orestes» with Translation and Commentary*, Warminster
- West 1990: M. L. West, *Studies in Aeschylus*, Stuttgart
- White 1992: S. A. White, *Aristotle's Favourite Tragedies*, w: Rorty 1992
- Wilamowitz 1914: U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Aischylos. Interpretationen*, Berlin
- Wiles 1997: D. Wiles, *Tragedy in Athens. Performance Space and Theatrical Meaning*, Cambridge
- Willink 1966: C. W. Willink, *Some Problems of Text and Interpretation in the «Bacchae» II*, CQ 16.2
- Willink 1986: C. W. Willink, *Euripides «Orestes» with Introduction and Commentary*, Oxford
- Willink 2004: C. W. Willink, *Aeschylus «Agamemnon» 173-185 and 205-217*, QUUC 77 (106).2
- Wilson 1998: P. J. Wilson, *Tragic Rhetoric: The Use of Tragedy and the Tragic in the IVth Century*, w: Silk 1998
- Wilson 2000: P. J. Wilson, *The Athenian Institution of the Khoregia*, Cambridge
- Winkler – Zeitlin, J. Winkler, F. Zeitlin (eds.), *Nothing to Do with Dionysos?*, Princeton 1990
- Winnington-Ingram 1948: R. P. Winnington-Ingram, *Euripides and Dionysus*, Cambridge
- Winnington-Ingram 1980: R. P. Winnington-Ingram, *Euripides, poetes sophos*, Arethusa
- Winnington-Ingram 1980: R. P. Winnington-Ingram, *Sophocles. An Interpretation*, Cambridge
- Winnington-Ingram 1983: R. P. Winnington-Ingram, *Studies in Aeschylus*, Cambridge
- Wohl 1998: V. Wohl, *Intimate Commerce. Exchange, Gender and Subjectivity in Greek Tragedy*, Austin
- Wolff 1968: C. Wolff, *Orestes*, w: Segal 1968

- Worthington 1994: I. *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, Routledge
- Wright 1986: E. L. Wright, *Forms of Lament in Greek Tragedy*, University of Pennsylvania (unpublished PhD)
- Youni 1997: M. Youni, *Different Categories of Unpunished Killing and the term ATIMOS in Greek Law*, Symposium
- Zeitlin 1965: F. Zeitlin, *The Motif of Corrupt Sacrifice in Aeschylus' «Oresteia»*, TAPA 96
- Zeitlin 1966: F. Zeitlin, *Postscript to Sacrificial Imagery in the «Oresteia» (Ag. 1235-7)*, TAPA 97
- Zeitlin 1970: F. Zeitlin, *The Argive Festival of Hera and Euripides' Electra*, TAPA 101
- Zeitlin 1996: F. Zeitlin, *Playing the Other*, Chicago 1996
- Zieliński 1928: T. Zieliński, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, Kraków